ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA - Vol. XLVI. Fasc. I - Anno 1980

VOLUMEN XLVI FASCICULUS I MCMLXXX

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1980

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA
Piazza S. Maria Maggiore, 7 - 00185 Rome
Conto Corrente postale N. 34269001
ISSN 0030-5375

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The articles are analyzed and indexed in the *Bulletin Signalétique, Sciences Humaines* (Paris). The annual subscription is 18.000 Lire in Italy, and 20.000 Lire outside of Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.

SUMMARIUM

ARTICULI

COMMENTARII BREVIORES

RECENSIONES

Arabica

Archaeologica

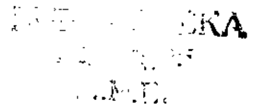
VOLUMEN XLVI FASCICULUS I MCMLXXX

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE
PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1980



SIGLA

AASS	*Acta Sanctorum* (Antverpiae et alibi 1643 ss.)
AB	Analecta Bollandiana
ACO	Eduardus SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (Berolini 1914 ss.)
AfO	Archiv für Orientforschung
ASSEMANI, BO	Josephus Simonius ASSEMANUS, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana* (Roma 1719, 1721, 1725, 1728) (repr. Hildesheim 1975)
AOC	Archives de l'Orient Chrétien
BHG	François HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Bruxelles 1957[3])
BHO	Paul PEETERS, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (Bruxelles 1910)
BO	Bibliotheca Orientalis
BRIGHTMAN	Frank Edward BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies* (Oxford 1896)
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
BV	Bogoslovskij Vestnik
Byz	Byzantion
BZ	Byzantinische Zeitschrift
CCG	*Corpus Christianorum*, Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CCL	*Corpus Christianorum*, Series Latina (Turnhout 1953 ss.)
CerVed	Cerkovnye Vedomosti
ChrČt	Christianskoe Čtenie
CICO	*Codex Iuris Canonici Orientalis* (Città del Vaticano 1957-1958)
COD	*Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna 1973[3])
ConcFl	*Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores* voll. I-XI (Roma 1940-1976)
CPG	Mauritius GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum* (Brepols 1974 ss.)
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Louvain 1903 ss.)
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Wien 1866 ss.)
CSHB	*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* (Bonn 1828-1897)
ČtOIDR	Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii Drevnostej Ross.
DACL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie
DDC	Dictionnaire de Droit Canonique
DENZ., ROC	Henricus DENZINGER, *Ritus Orientalium*... I, II (Wirceburgi 1863-1864)
DHGE	Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique
DMITR	Aleksei DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskich rukopisej chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnago vostoha*, I-II (Kiev 1895) III (Petrograd 1917)
DOP	Dumbarton Oaks Papers
DSp	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
Dz	Henricus DENZINGER et Adolphus SCHONMETZER *Enchiridion... symbolorum* (Freiburg im Br. 1965[33])
EOr	Echos d'Orient
FCCO	*Fonti della Codificazione Canonica Orientale* (Città del Vaticano 1930 ss.)
GAL	Carl BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur* I (Weimar 1898) II (Leiden 1912)
GAL[2]	*Idem* I-II (Leiden, 1943-1949)
GALS	*Idem*, Supplementbände I-III (Leiden 1937, 1938, 1942)
GAS	Fuat SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden 1968 ss.)
GCAL	Georg GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, coll. ST 118, 132, 146, 147, 172 (Città del Vaticano 1944, 1947, 1949, 1951, 1953)
GCS	*Die griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Berlin 1897 ss.)
GOAR	Jacobus GOAR, *Euchologion sive Rituale graecorum* (Venezia 1730[2] repr. Graz 1960)

GRUMEL, Reg	Venance GRUMEL, *Régestes des Actes du Patriarcat de Constantinople* (Paris 1932-47)
GSL	Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922)
HOr	*Handbuch der Orientalistik* (Leiden-Köln 1952 ss.)
Irén	Irénikon
JSSt	Journal of Semitic Studies
JTS	Journal of Theological Studies
LOC	Eusèbe RENAUDOT, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, 2 vol. (Francofurti 1847[2])
LQF	*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, deinde *Liturgiewissenschaftliche Q. u. F.* (1957 ss.)
LTK	Lexikon für Theologie und Kirche (1957[2] ss.)
MAI, SVNC	Angelo MAI, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* 9 voll. (Romae 1825-1838)
MANSI	Johannes Dominicus MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Firenze 1759 ss.)
MGH	*Monumenta Germaniae Historica* inde ab anno 500 usque ad annum 1500 (Hannover 1826 ss.)
Mus	Le Muséon
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
NRT	Nouvelle Revue Théologique
OC	Oriens Christianus
OCA	Orientalia Christiana Analecta
OCP	Orientalia Christiana Periodica
OKS	Ostkirchliche Studien
OLP	Orientalia Lovaniensa Periodica
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
OS	L'Orient Syrien
PalSb	Palestinskij Sbornik
PAULY-WISSOWA	Paulys Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
Pedalion	*Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς ... τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας* (ἐν 'Αθήναις 1908)
PG	Jacobus Paulus MIGNE, *Patrologia Graeca* (Paris 1857-1866)
PL	Jacobus Paulus MIGNE, *Patrologia Latina* (Paris 1841-1864)
PO	*Patrologia Orientalis* (Paris 1903 ss.)
POC	Proche-Orient Chrétien
PS	*Patrologia Syriaca*, I-III (Paris 1897, 1907, 1927)
PSRL	Polnoe Sobranie Russkich Letopisej
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst
REArm	Revue des Etudes Arméniennes
RByz	Reallexikon der Byzantinistik
REByz	Revue des Etudes Byzantines
RechBeyr	*Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth*
RENAUDOT, HP	Eusèbe RENAUDOT, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum* (Paris 1713)
RHALLIS-POTLIS	G. A. RHALLIS et M. POTLIS, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* (ἐν 'Αθήναις, 1852-1859)
RHC	*Recueil des Historiens des Croisades* (Paris 1864-1906)
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
RSBN	Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici
SC	*Sources Chrétiennes* (Paris 1941 ss.)
ST	*Studi e Testi* (Città del Vaticano 1900 ss.)
SynOr	Jean-Baptiste CHABOT, *Synodicon Oriental ou Recueil des synodes nestoriens* (Paris 1902)
TKDA	Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii
TODRL	Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury
TU	Texte und Untersuchungen
VC	Vigiliae Christianae
VV	Vizantijskij Vremennik
ZDMG	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins
ŽMNP	Žurnal Ministerstva Narodnago Prosveščenija
ZNTS	Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Ševčenka

OCP 46 (1980) 5-19

Προσφέρομεν τὰ ἀντίτυπα ... und:
Σὺ γὰρ εἶ ὁ προσφέρων καὶ προσφερόμενος

Liturgischer Vollzug und sakramentale Wirklichkeit des eucharistischen Opfers

II. TEIL: DAS ZEUGNIS DER BYZANTINISCHEN LITURGIE IN IHRER GESAMTGESTALT UND DIE SPRACHE DER VÄTER

Von den προσφέρομεν-Aussagen der Anamnese her stellt sich die Frage: Wenn die Eucharistie Opfer Christi und Opfer der Kirche ist, sollten diese Aussagen dann nicht auch fähig sein, in direkter Weise die ganze zweifache Wahrheit zum Ausdruck zu bringen, wie dies tatsächlich im Hochgebet IV des römischen Ritus in der Formulierung "offerimus Corpus Christi" geschieht?

Zwar zeigte sich, daß die besprochenen Anaphoren das προσφέρομεν als Ausdruck der liturgisch-sakramentalen Zeichensetzung formulieren und ihm Gabenbezeichnungen wie "Brot und Wein" oder Symbolumschreibungen wie ἀντίτυπα und λογικὴ λατρεία zuordnen. Da nun jedoch das "Darbringen", das in der Aussagestruktur der Anamnese (μεμνημένοι ... προσφέρομεν) zunächst als zeichenhaftes Verwirklichungs*mittel* der Anamnesis gekennzeichnet ist, durch den sakramentalen Vollzug in die Anamnesis*vollendung* eingeht und die Gaben der "Darbringung" selbst Zeichen des gegenwärtigen Leibes Christi werden, scheint es der theologischen Betrachtung vielfach natürlich, wenn auch Bezeichnungen für die *konsekrierten* Gaben in die Aussage: "wir bringen dar" einbezogen werden, oder gar der Kirche ein "immolare", "sacrificare' bzw. "Opfern" in bezug auf Christus zugeschrieben wird, da die bezeichnete Wirklichkeit ja das *eine Opfer Christi* ist. — So sehr die innere Einheit des Opfers Christi und der Kirche betont werden muß, bleibt doch zu fragen, ob die charakterisierte Redeweise als ursprünglich und als geistlich empfehlenswert zu gelten hat. Die so verstandenen *offerimus*-Aussagen haben freilich im Abendland Schule gemacht. Das Konzil von Trient nutzt diese

Sicht zu einer sakramententheologischen Vertiefung; und die Ekklesiologie des II. Vaticanum läßt sie gipfeln in einer umfassenden Schau jenes *einen* Trägers aller Liturgie, der genannt wird: "der mystische Leib Jesu Christi, d.h. das Haupt und die Glieder" (1).

Der Reichtum neutestamentlicher Theologie (2) spiegelt sich in diesem Liturgieverständnis; und kein katholischer Theologe wird daran Kritik üben wollen. Doch haben solche Aussagen ihren ursprünglichen Platz in ganz bestimmten geistlichen Erfahrungs- und Sinnzusammenhängen und können nicht zu beliebigen Deduktionen verwandt werden. Der Hebräerbrief verwendet nicht einmal das bei ihm christologisch normierte Wort λειτουργία vom Gottesdienst der Gemeinde, zeigt aber gleichwohl, wie sehr verschiedene gottesdienstliche Vollzüge an der einen Liturgie des ewigen Hohenpriesters Anteil gewähren (3). Paulus und der Epheserbrief spechen von der Kirche als Leib Christi, hüten sich aber, diese Kirche oder ihre Glieder als Teilsubjekt in die sprachliche Umschreibung der einmaligen Erlösungstat Christi mit einzubeziehen (4). Die Dimension, innerhalb derer die Leib-Christi-Aussagen und die Bekundung innerster Einheit von Christus und Kirche ihren Platz haben, ist die Dimension der *Erfahrung* des eben in Christus Gestalt gewordenen *göttlichen* Heilshandelns. Sprachliche Ausdrucksweise solcher Erfahrung betont auf der menschlichen Seite das "Teilhaftigwerden", für das Heilsgeschehen selbst aber Gottes Souveränität: sei es als die nur *übersubjektiv* aussagbare ("es geschieht..."), sei es als die des göttlichen *Gegenübers* ("Du selbst bist es, der...").

Für die liturgischen Opferaussagen wird sich so auch bei Wahrung der mystischen Einheit von Christus und Kirche eine Aussageform und Subjektsprädizierung ergeben, die der liturgischen Gemeinde primär den pflichtmäßigen Dienst, dem Heils-

(1) *Liturgiekonstitution*, Art. 7. – Diese Sichtweise wird auf die gesamte Liturgie der Kirche angewandt.

(2) *Vgl.* Hebr mit seinem das Verständnis von λειτουργία und λειτουργός normierenden Sprachgebrauch 8,2 und 8,6.

(3) Besonders Hebr 10,19 ff., wo unsere Teilhabe an der "Liturgie" Christi dem Bilde *seines* "Eingehens ins Allerheiligste" nachgezeichnet wird: als "unser Eingehen und Hinzutreten ins Heiligtum" unter Nennung der *gottesdienstlichen* Implikationen dieses Weges (Taufe: 10,29 f., Eucharistie: 10,25 ff.).

(4) Dies gilt auch für Phil 3,1 und Kol 1,24.

handeln Gottes und dem Priesterdienst Christi aber die vergegenwärtigte Opfertat zuordnet. Durch die Anaphora und die außeranaphorischen Opferaussagen der byzantinischen Liturgie wird dies denn auch tatsächlich bestätigt.

5. *Der eigentlich Handelnde nach den Opfer- und Wandlungsaussagen der byzantinischen Liturgie.*

In den Uraussagen der Anamnese vom liturgischen Opfervollzug und von der Opfergegenwart Christi ist das μεμνημένοι in der Kategorie der Opfer*teilhabe* und Heils*erfahrung* formuliert, das "antitypische" προσφέρειν aber als der gemäß Röm 12,1 geschuldete Opferdienst, dem wiederum das εὐχαριστεῖν als das "Gott allezeit darzubringende Lobopfer" (Hebr. 13,15) genauestens entspricht.

Für die Vollendung des Opfers und der sakramentalen Christusgegenwart aber besitzt die Chrysostomos-Anaphora (über den römischen Kanon hinaus (5)) den Begriff des "Verwandelns" (μεταβάλλειν) der Gaben von Brot und Wein zu Leib und Blut Christi. Dieses Verwandeln wird Gott selbst zugeschrieben, an den sich die ganze Gebetsanrede wendet. Und Gott Vater, das Urprinzip allen göttlichen Lebens und Handelns, wirkt diese seine Gnadentat, die dem *Christus*geschehen Gegenwart in der *Kirche* schafft, durch seinen *Heiligen Geist* (6). Als Gottestat kommt deshalb in der

(5) Der römische Kanon kennt keinen eucharistiespezifischen Gebrauch des Wortes "consecrare" oder eines Äquivalents (nur die Geschehensumschreibung: "...ut fiat Corpus et Sanguis"). – Das "consecrare" ist vielmehr von der Theologie geprägt und geht wie "sacramentum" von der sakramentalen Zeichenebene aus, weshalb "consecrare" (im Gegensatz zu μεταβάλλειν) vom menschlichen Subjekt (konkret: dem Priester) auszusagen ist.

(6) In dieser Struktur spiegelt sich die ursprüngliche heilsökonomisch-trinitarische Sicht des NT, die gerade im Zusammenhang der Eucharistieauffassung immer stärkeren ökumenischen Widerhall findet. Vgl. *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl.* Hrsg. vom Kirchl. Außenamt der EKD (*Ök. Rundschau*, Beiheft 31), Frankfurt 1977; ferner: *Eine Taufe. Eine Eucharistie. Ein Amt.* Drei Erklärungen erarbeitet und autorisiert von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, hrsg. v. G. Müller-Fahrenholz (*Ök. Rundschau*, Beiheft 27), Frankfurt 1976; aus ostkirchlich-liturgischer Sicht gewürdigt, in: *Der Christliche Osten*, Heft 1, 1979.

Epiklese auch die Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers zur Geltung, das als Gedächtnisinhalt schon in der Anamnese bezeichnet ist.

Für die Gesamtgestalt der byzantinischen Liturgie aber ist es charakteristisch, daß die Erfahrung der Opfergegenwart ihren reichsten sprachlichen Ausdruck anläßlich *symbolhafter* Darstellung *vorgängig* zur sakramentalen Vollendung gewinnt. Denn letztere selbst ist schon von apostolischem und frühchristlichem Erbe her stark eschatologisch geprägt, so daß sie weniger im Licht von Golgotha als in dem von Auferstehung und himmlischer Herrlichkeit steht.

Nun kennt allerdings die Chrysostomos-Anaphora auch zwei προσφέρομεν-Anssagen *nach* der Epiklese. Rechtfertigen sie die bisher gegebene Deutung der Anaphora, oder sind sie der andersartige Ausdruck eines Opfervollzuges, in dem die Gläubigen von sich selbst behaupten, Christi Leib und Blut unblutig darzubringen?

Beide προσφέρομεν-Aussagen wiederholen (nach vorausgegangener Epiklesebitte für die Teilnehmer an diesem Mahle) die Anamneseformulierung: "wir bringen Dir diesen logosgemäßen Opferdienst dar" und kennzeichnen dieses Tun als ein solches der Zuweisung "für" die ganze Kirche, die Heiligen und die einzelnen kirchlichen Stände, während andere konkret bezeichnete Personengruppen in eine jeweils mit den Worten "Gedenke Herr" beginnende gleichgerichtete Bitte eingeschlossen werden. — Dieses Darbringen und Beten auch "für" die bereits zur himmlischen Herrlichkeit vollendeten Heiligen hat von jeher die Liturgieerklärer beschäftigt (7). Es ist Ausdruck eines altertümlichen Kirchenverständnisses, das zwischen dem Beten "zu" (den Heiligen) und dem "für" (die übrigen Verstorbenen) noch nicht säuberlich scheidet. Und wenngleich eine *eigene Reihe* von Interzessionen in der Anaphora gegenüber der ursprünglichsten Struktur von Anamnese, Epiklese und Doxologie sekundär ist, wurde eine *umfassende Bitte für die Kirche* (auf die der Blick von der Mahlgemeinschaft her sich öffnet) schon früh im Anschluß an die Kommunionepiklese formuliert, wie denn auch bereits in der *Didache* (9,4) für die ganze Kirche gebetet wird: "sie möge zusammengebracht werden von den Enden der Erde in dein Reich".

(7) *Vgl.* z.B. Nikolaos KABASILAS: PG 150, 441 ff.

Die Interzession in der Chrysostomos-Anaphora bezieht sich in ihrer spezifischen Form auf alle, denen das Opfer Christi selbst zum Heile geworden ist. So sind die beiden προσφέρομεν-Aussagen im Kontext der μνήσθητι-Bitten Ausdruck für die Wirkung des Opfers Christi: vermittelt durch den pflichtgemäßen Opferdienst und das Bittgebet der Gläubigen. Impliziert ist in der Bitte freilich die Kraft des Opfers Christi, das nun gegenwärtig ist; doch wird als Opferanteil der Gläubigen deutlich die Opfergesinnung gemäß Röm 12,1 hervorgehoben und in genaue Parallele zu den Interzessionsbitten gesetzt, die ja auch ihrerseits gemäß Hebr 5,7 eine "Darbringung" sind, wie im 1. *Gläubi*gengebet der Liturgie ausdrücklich gesagt wird.

Daß diese Deutung zu Recht besteht, beweist die Basileios-Anaphora, die nur eine lange Reihe gleichartiger μνήσθητι-Bitten besitzt und in einer von diesen jener gedenkt, die "dargebracht haben", was deutlich im Rückblick auf den in der Anaphora sich vollendenden Oblationsvorgang formuliert wird.

In eindringlichen Worten und reicher Symbolik aber bringt die byzantinische Liturgie im voranaphorischen Bereich zum Ausdruck, daß die eigentliche Opferwirklichkeit der Liturgie *Christi Opfer* ist, dessen Vollzug auch nur *von ihm selbst* ausgesagt werden kann.

Strukturell eng mit der für den eucharistischen Vollzug konstitutiven Darbringung verbunden ist die *Gabenübertragung des Großen Einzugs*, dessen vorbereitendes, vom Priester zu sprechendes *Stillgebet* die ganze Vielschichtigkeit des symbolischen und sakramentalen Opfergeschehens meditiert. Das Gebet kulminiert in dem Satz: "Nimm gnädig an die Gaben von mir, Deinem unwürdigen Diener; *Du selbst* bist ja der Opferpriester und die Opfergabe (προσφέρων καὶ προσφερόμενος), nimmst das Opfer an und bist Opferspeise (προσδεχόμενος καὶ διαδιδόμενος), Christus unser Gott, und Dir senden wir den Lobpreis empor...".

Das im 8. Jahrhundert erstmals bezeugte Gebet (8) weist

(8) Die kommentarlose Gegenüberstellung des zitierten Textes und der Anaphora (Glaubenseinheit 80) sollte den theologisch-reflektierenden und formal-paradoxen Sprachstil vom fundamentalen der Anaphora abheben, nicht aber ihn im sprachlichen und rituellen Kontext des liturgischen Symbolgeschehens beim Großen Einzug mißbilligen.

Zum geschichtlichen Vorkommen des Textes und seiner Varianten vgl. R. F. TAFT, *The Greet Entrance* (OCA 200), Rom 1975, 119-148.

gerade im zitierten Textstück bis zum 16. Jahrhundert manche Varianten auf und war Anlaß auch zu theologischer Diskussion und synodaler Beschlußfassung. So wurde auf einer im Jahre 1156 mit Berufung auf dieses Gebet klargestellt, daß Christus (als Gott), mit Recht als derjenige bezeichnet wird, der das Opfer annimmt. Die unveräußerbare Souveränität des Opferhandelns Christi wird denn auch in allen vier Partizipien des Textes konsequent durchgehalten. Christus als προσφερόμενος ist nicht primär der von der *Kirche* "Geopferte", sondern vor allem *das* Opfer, als das er sich *selbst* (9) dargebracht hat und das nun gegenwärtig wird. Und im vierten der zitierten Partizipien διαδιδόμενος schwingt mit dem Sich-Schenken in der Austeilung der Kommunion auch die Selbsthingabe in den Tod (vgl. Gal. 1,4) mit, deren sinndeutendes "für uns" Kreuz und Abendmahl miteinander verbindet.

In diesem Zusammenhang muß auch der *Hymnus zum Großen Einzug* erwähnt werden, der anstelle des sonst üblichen Cherubikon in der Basileios-Liturgie der Ostervigil gesungen wird (10). In äußerster Dramatisierung der Opfersymbolik heißt es hier: "Denn es zieht ein der König der Könige und der Herr der Herrschenden, um Schlachtopfer zu sein (σφαγιασθῆναι) und den Gläubigen als Speise gereicht zu werden (δοθῆναι εἰς βρῶσιν τοῖς πιστοῖς). So sprachlich gewagt der eucharistische Opfervollzug hier auch ausgedrückt wird, es geschieht in der Weise des Überwältigtseins vom Mysterium und in poetisch-gesanglicher Überhöhung der gewöhnlichen Rede. — Kein menschliches Subjekt wird als Aktionsträger in die Geschehensstruktur eingefügt, denn diese transzendiert jede menschliche Aktivität. Deshalb erscheinen die Gläubigen als diejenigen, denen in der "Dativ"-Form das "Empfangen" zugewiesen ist, — und im folgenden Satz als die das Mysterium Lobpreisenden.

Die Beachtung der umgreifenden Sprachstruktur, wie sie hier an einem besonders bezeichnenden Beispiel deutlich wird, ist ein wesentliches Kriterium der *geistlichen Angemessenheit* von Opferaussagen, deren rein logische Ableitung und grammatische Transposition (vom Passiv ins Aktiv mit neuem Subjekt) bereits die

(9) Auch hier gilt die Perspektive: μᾶλλον δὲ ἑαυτὸν παρεδίδου ... (Chrysostomos-Anaphora, Einsetzungsbericht).

(10) Zum Cherubikon und seinen Paralleltexten *vgl.* TAFT, *ebd.* 53-118.

Symbolik beeinträchtigen und das Mysterium dem Verdacht der Verfügbarkeit aussetzen kann.

Dem Symbolausdruck des Hymnus der Ostervigil entspricht in jeder Liturgiefeier die abschließende *Zurüstung des Opferbrotes* bei der Gabenbereitung der Proskomidie: der Priester schneidet das Opferbrot mit einem Messer, das man "heilige Lanze" nennt, kreuzförmig tief ein und spricht die Worte: "Es geschieht die Opferung (Θύεται ...) des Lammes Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt, für das Leben und das Heil der Welt". — Es wäre eine grobe Verfälschung der Mysteriensprache, wollte der Priester sagen: "Ich opfere...", obwohl zweifellos er es ist, der die liturgische Handlung zeichenhaft vollzieht. So ist denn auch jene singuläre Ikonographie nicht sehr glücklich, die zusätzlich zu der ins Bild gesetzten Symbolgegenwart Christi in Gestalt eines Menschenkindes auf dem Diskos, auch noch priesterliche Liturgen darstellt, welche die "Lanze" zum Proskomidieritus ansetzen, während die übliche ikonographische Darstellung des Themas (11) Engel und Liturgen zeigt, die das Mysterium staunend erfahren.

Mit der *passivischen Sprachform* ist eine Charakteristik gekennzeichnet, die auch im zentralen Vollzug der Sakramente die byzantinische Spendeform von der im Abendland üblichen abhebt, wofür die verschiedene Taufformel ("Es wird getauft der Knecht Gottes...", anstelle von: "Ich taufe dich...") nur das bekannteste Beispiel darstellt (12).

Die sakramentalen Spendeformeln des römischen Ritus, in denen die gesonderte Hervorhebung des Spenders, des Empfängers und der Art des sakramentalen Vollzuges als Merkmal besonderer theologischer Klarheit galten, haben tatsächlich doch auch zur Reduzierung der Ausdrucksfülle und der ekklesialen Transparenz in der abendländischen Liturgiegeschichte und Sakramententheologie das Ihrige beigetragen. Während in der passivischen

(11) Zur ersteren Variante in Ljuboten und Mateič (Serbien) und zum üblichen Bildtyp in vielen anderen Kirchen, bes. des 14. Jahrh., vgl. H.-J. SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*, Freiburg 1964 (2., erw. Aufl., Trier 1980) 166-186, bes. 176f; zur Proskomidiesymbolik insgesamt: ebd. 118ff., 162ff. u.ö.

(12) *Vgl.* jetzt: R. HOTZ, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich-Köln 1979.

Formulierung ein den Spender und Empfänger umschließendes liturgisches Geschehen als Medium göttlicher Heilstat erfahren wird, verlegt die Hervorhebnng des Sakramenten-*spenders* den Akzent auf die Amtsvollmacht dessen, der das sakramentale Zeichen setzt und der dem Empfänger *gegenübersteht*, ohne daß beide in die liturgiefeiernde und das Mysterium erfahrende kirchliche *Gemeinschaft* eingebunden erscheinen. Hier spiegelt sich freilich die unterschiedliche Bedeutungsstruktur von μυστήριον und *sacramentum* wider. Während der Begriff des μυστήριον vom Offenbarungsgeschehen ausgeht und die liturgischen Formen in ihrem ἀντίτυπον- und ὁμοίωμα-Charakter [13] heilsgeschichtlich und eschatologisch transparent macht, haftet dem *sacramentum-Begriff* infolge seiner ursprünglichen Wortbedeutung (Fahneneid, Kaution) etwas von "äußerer Setzung" an, die eher als *Bedingung*, denn als *Erfahrungsmedium* für das zeichenhaft Darzustellende verstanden werden kann.

So geraten denn auch die Wandlungs- und Opfervollzugsaussagen des römischen Kanons, — obwohl innerhalb seiner ältesten Struktur noch aus griechischsprachiger Überlieferung übersetzt —, in den begriffsgeschichtlichen Sog des vom Priester zu wirkenden "consecrare" [14] und des in der 1. Person des Aktivums formulierten (vom sakramentalen Inhalt verstandenen) "offerre", wobei die Pluralform gewissermaßen überhört und auf den Singular des Priesters hin interpretiert wird [15].

[13] Beide Begriffe finden sich bezogen auf das Taufgeschehen schon im NT (ἀντίτυπον 1 Petr 3,21 und 1 Kor 10,6; ὁμοίωμα Röm 6,5). Auch der μυστήριον-Begriff, der 1 Kor 2,7 und Eph 3,9 *offenbarungstheologisch* und *christologisch* gebraucht wird, findet in Kol 1,27 und 2,12 bereits eine *ekklesiologisch-tauftheologische* Anwendung und läßt bei IGNATIUS (*Tralles* 2,3) schon seine weitere Ausweitung auf die *liturgischen* Mysterien anklingen.

[14] *Vgl.* Anm. 4 (zum "consecrare").

[15] Ein erster Schritt in diese Richtung ist im römischen Kanon die differenzierende Erweiterung: "nos servi tui sed et plebs tua sancta". In karolingischer Zeit nimmt man an dem auf die Gläubigen bezogenen "qui tibi offerunt" (im Memento der Lebenden) Anstoß und neutralisiert es durch ein von den Priestern verstandenes "pro quibus tibi offerimus" (JUNGMANN II, 209), während die spätere Theologie nur noch das Tun des Priesters für dogmatisch relevant hält.

6. *Die Sprache der Väter und der Liturgiedeutung*

Was über die innere Gesetzmäßigkeit der liturgischen Opferaussagen, aber auch über den theologischen Hintergrund der die Einheit des Opfers Christi und der Kirche zur Subjekteinheit zusammenfassenden Ekklesiologie der jüngeren konziliaren Entwicklung bisher zu sagen war, ist nun mit der Zeugnisvielfalt der weitläufigen theologischen Tradition wenigstens beispielhaft in Beziehung zu setzen. Hier hatte die Studie notgedrungen darauf verzichtet, einheitliche Entwicklungslinien innerhalb der Patristik und der mittelalterlichen Theologie herauszuarbeiten und sich darauf beschränkt, mit den Anaphora-Aussagen einerseits und der in Trient kulminierenden theologisch-dogmatischen Sprache andererseits ein Koordinatensystem zu markieren, innerhalb dessen sich die theologischen Aussagen in etwa einordnen lassen.

Ein generelles Verständnis für die Vielfalt der theologischen Opferaussagen und ihr unterschiedliches Hinneigen: bald mehr zum Tun *Christi*, bald mehr zu dem der *Kirche*, oder auch zur *manchmal fast vermischenden Sicht* des Miteinanders beider, sollte ein treffendes Zitat von J. A. JUNGMANN vermitteln, während ein Cyprianwort eher die *Richtung* einer (für sich allein genommen) leicht zu Mißverständnissen führenden Ausdrucksweise andeuten wollte [16], nicht aber als Urteil über alle gleichartigen Sätze, unabhängig von Kontext und genauem Wortsinn, gemeint sein konnte. Schon die Bedeutungsvielfalt des griechischen προσφέρειν und erst recht des lateinischen "offerre" zwingt zu äußerster Vorsicht bei jedem Urteil besonders anläßlich einer Übersetzung,

[16] Das Cyprianwort (Ep. 63,7) war als *Beispiel* für die (Glaubenseinheit 80 gemeinte) Redeweise der Zuschreibung des der Opfertat Christi Zukommenden an den Darbringungsakt von Priester und Gemeinde *weniger geeignet*, weil: 1. im zitierten Satz ("passio est enim domini, sacrificium quod offerimus") "offerre" eher einen formelhaft zusammenfassenden Sinn für das Geschehen der Eucharistiefeier hat (einschließlich Oblation und Kommunion), also hier vor allem gesagt wird, daß Christi Opfer der *Inhalt der Eucharistiefeier* sei (*vgl.* zum diesbezügl. Sprachgebrauch, der typisch für Cyprian ist: BERGER, 62); 2. dieser Inhalt überdies auch im vorausgehenden Satzteil ("Et quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus...") ausdrücklich von der Anamnese her gekennzeichnet ist, was gerade der liturgischen Sicht entspricht.

die immer schon notwendigerweise auch interpretiert. Die Kontrolle der näheren Wortbedeutung, die bei den liturgischen Opferaussagen oft genug von der zeichenhaften Handlung der Liturgie her möglich ist, muß bei theologischen Aussagen vom Kontext her geleistet werden und ist beim stärkeren Nuancenreichtum individueller Theologie oft nur annähernd zu erzielen.

Betrachten wir die Väterzeugnisse, an denen unsere Deutung des liturgischen Opfervollzugs gemessen wird ([17]), so können wir in ihnen ganz allgemein eine größere Variabilität des Ausdrucks, nicht aber einen Gegensatz finden zu dem, was als Sinn der liturgischen προσφέρομεν-Aussagen und des liturgisch-sprachlichen Ausdrucks der konsekratorischen Opfervollendung erhoben wurde.

Entscheidende Wichtigkeit für uns hat das Zeugnis des Kyrill von Jerusalem in seiner 5. Mystagogischen Katechese. Hier nun zeigt die Bezugnahme auf Mt 5,23 f. ([18]), von welcher Gabe Kyrill ausgeht und welche (initiale) Art von Darbringung auf ungeheuchelte Opfergesinnung zuallererst angewiesen ist. — Sodann führt freilich die Erwähnung der Wandlungsepiklese (als Vollendung des liturgischen Opfervollzuges) zu einer ganz anderen Wortwahl: Das Sühnopfer ist nun gegenwärtig; und bezeichnenderweise wird gerade nicht gesagt, daß *wir* es darbringen, ist es doch der Heilige Geist, der "berührt, geheiligt und verwandelt" hat. Was uns in diesem Augenblick der Mysteriengegenwart bleibt, ist, Gott "in Gegenwart" dieses Sühnopfers und "nach dem Maß seiner Ursächlichkeit" (*ἐπὶ τῆς θυσίας...*), flehentlich zu "*bitten für...*" — Hier haben wir genau die Struktur der nachepikletischen Fürbitten vor uns, wie sie bei Basileios in Form von μνήσθητι-Bitten, bei Chrysostomos in Form ebensolcher im Wechsel mit προσφέρομεν-Interzessionen, realisiert ist. Kein Wunder, daß auch bei Kyrill im folgenden Satz ein προσφέρομεν erscheint, jedoch in deutlicher Abhängigkeit von einem δεόμενοι: "wir bitten alle und bringen

([17]) Mit Recht werden in OCP 44 (1978) 273-308 aus der Zahl der Väter bes. Kyrill von Jerusalem und Johannes Chrysostomos angeführt. Denn sie spielen in der Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte eine überragende Rolle und ihre Namen stehen zugleich für die Patriarchatstraditionen von Jerusalem und Antiocheia/Konstantinopel, aus denen der byzantinische Ritus sich bildet, der zum Ritus der Gesamtorthodoxie werden sollte.

([18]) Erklärung zum Friedenskuß (*Myst. Kat.* V, 3). Zum folgenden vgl. V, 7-10.

dar". Dem *Aussagesubjekt* wird also (wie in der Chrysostomos-Anaphora) unmittelbar *das Bitten* (das selbst "Darbringung" ist und das Kyrill wenig später auch so charakterisiert) *und die eigene Teilhabe* am Opfer Christi (nach Gesinnung und zeichenhaftem Ausdruck) *zugeschrieben*. Dies freilich kann geschehen "unter Berufung" auf die Gegenwart des wahren Sühnopfers, das unter diesen Zeichen zugegen und wirksam ist. — Die Gegenwart dieses Sühnopfers unter der zeichenhaften Gabe und *seine* Wirksamkeit veranlaßt dann im folgenden Kyrill, diese Wirksamkeit *als die der konkreten Opferfeier* eindrücklich zu schildern und nach Erzählung eines volkstümlichen Gleichnisses die Pointe zu wagen: "So winden wir keinen Kranz, sondern bringen Christus als Opferlamm dar...".

Die fortlaufende Analyse der Deutung des liturgischen Ablaufs zwischen Wandlungsepiklese und Vaterunser bei Kyrill zeigt sehr genau, wie der Prediger zunächst ganz eng am liturgischen Text bleibt und dessen verbindlichen Sinn wiedergibt, sich dann aber mit eigenen volkstümlichen Gedanken von der unmittelbaren Textaussage entfernt und mit einer rhetorisch pointierten Nutzanwendung zu beeindrucken weiß, welche inhaltlich legitim, aber doch theologische Dednktion ist. Der Kontext sorgt für eine optimale Interpretation dieses Theologoumenons, zeigt aber zugleich, daß nicht *diese* Stelle grundlegend ist für die Opferlehre Kyrills, sondern die vorausgehende direkte Interpretation des liturgischen Textes. — Im sprachlichen Ausdruck des Theologoumenons erleichtert zudem das Bild vom Opferlamm ([19]) eine Verbindung mit dem aktiven "wir bringen dar" der Gläubigen.

([19]) Eine engere Anlehnung an die biblischen Erlösungsaussagen im Sprachgewand der Pascha- (bzw. Lamm-) Typologie bei Paulus (1 Kor 5,7) und Johannes (Joh; Apk) würde allerdings die vorgegebene, das Aktivsubjekt transzendierende Passivform (1 Kor 5,7) oder den offenbarungsdynamisch-theophanischen Kontext der *Mysterienschau* zu wahren suchen (Joh, 1, 29: der Täufer *schaut* den erstmals im öffentlichen Leben *erscheinenden* Christus und spricht: "*Seht das Lamm Gottes*"; — Joh 19,36 f: Der am Kreuz Erhöhte wird *als Pascha geschaut*; entsprechend die Apk).

Bei der Proskomidie und beim Großen Einzug *schaut* der Priester gewissermaßen das *Mysterium* schon *im Typos* des Opferbrotes.

Von der Mysterienschau im bildhaften Ritus ist letzlich aber auch die Stelle bei Kyrill zu verstehen: Das "wie ein Kranz" Gott dargebrachte *liturgische Geschehen* eröffnet sich der Schan als *Paschamysterium*.

Weit größeren Einfluß noch als Kyrill von Jerusalem hat Johannes Chrysostomos auf die liturgische Frömmigkeit ausgeübt. Sein Name verbindet sich mit jenem Eucharistiegebet, das in den Kirchen des byzantinischen Ritus seit dem 11. Jahrhundert zur Normalanaphora wurde, und mittels dieser Anaphora [20] mit der Gesamtordnung der eucharistischen Liturgie des byzantinischen Ritus. In seinen Opferanschauungen [21] ist Chrysostomos richtungweisend. Doch entfernt er sich in seiner Terminologie schon teilweise vom Sprachgebrauch der frühchristlichen Liturgie. So bewahrt Chrysostomos in seinem Sprachgebrauch von λογικὴ λατρεία weit weniger genau das Verständnis von Röm 12,1, als die ältere Anamneseformulierung [22] der nach ihm benannten Anaphora, und noch Kyrill von Jerusalem [23]. Eine formelhafte Verwendung dieses Wortes im Sinne von "eucharistisches Opfer" zeichnet sich bereits ab [24].

Doch gerade jene Stellen bei Chrysostomos, in denen Christus und der Priester gewissermaßen zur Subjektseinheit zusammenzufließen scheinen, wollen doch nur um so deutlicher machen, daß die Feier der Eucharistie als Opfer letztlich das Erfahrungsmedium des einen allversöhnenden Kreuzesopfers ist. Auch die Einzelmomente der konkreten Liturgiegestalt sind bei Chrysostomos in diesem Sinne auf Abendmahl und Kreuzesopfer trans-

(20) G. Wagner (*Der Ursprung der Chrysostomusliturgie*, Münster 1973) führt mit guten Gründen die endgültige Redaktion der Anaphora (und der mit ihr am engsten verbundenen Priestergebete) auf Chrysostomos selbst zurück (*vgl.* auch meine Rezension in: *Theol. Revue* 71, 1975, 145-148).

(21) Zu den hierfür aufschlußreichen liturgiebezogenen Stellen im Werk des Chrysostomos vgl. F. van de Paverd, *Zur Geschichte der Meßliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des 4. Jahrhunderts* (OCA 187), Rom 1970.

(22) Zu deren Deutung vgl. (außer Teil I des Beitrags: OCP 45, 1979, 245-266, 250 u.ö.): Jungmann II, 187 und 236f.; zu Parallelstellen: A. Hänggi - I. Pahl, *Prex eucharistica*, Fribourg 1968, 102, 116, 230, 422.

(23) Analog zu λογικὴ λατρεία in der Anamnese der Chrysostomos-Anaphora ist durchaus noch die Formulierung πνευματικὴ θυσία und ἀναίμακτος λατρεία in *Myst. Kat.* V,8 zu verstehen, wo die vorepikletische Darbringung mitberücksichtigt ist.

(24) Van de Paverd 279 (etwas anders akzentuiert: 315); — *Vgl.* in Analogie dazu die der Anamnese gegenüber sekundären προσφέρομεν - Aussagen in den Interzessionen der Chrysostomosanaphora.

parent [25], werden aber gerade deshalb nicht in ihrer Eigenwertigkeit hervorgehoben und nicht selbst zum Subjekt von heilsbedeutsamen Aussagen gemacht.

Solches geschieht weit eher bei Theodor von Mopsuestia, dem stärker analytisch interessierten Kopf der antiochenischen Schule. Theodor ist in seiner Liturgiedeutung bestrebt, auch die einzelnen liturgischen "Typoi" und Riten in ihrer je eigenen bewirkenden Kraft zu erfassen und darzustellen. Dabei aber ist aufschlußreich, daß er die Herrenworte strikt nach ihrem Offenbarungsgehalt interpretiert und den Epiklesevollzug ganz auf das "bewirkende Kommen des Heiligen Geistes" ausgerichtet sieht, während er gerade im außeranaphorischen Liturgiebereich den Riten selbst als eigenen Bedeutungsträgern die darstellende und bewirkende Kraft zuschreibt, heilsgeschichtliche Ereignisse zu vergegenwärtigen [26]. Dies bedeutet keine Überbewertung der Symbolriten gegenüber den sakramentalen Kernvollzügen, sondern zeigt umgekehrt, daß menschlich-liturgisches Handeln sich die Symbolsetzung zuschreiben darf, jedoch das letztlich heilsbedeutsame Geschehen nur aufgrund der Verheißung des Herrn und als "Gnade des Heiligen Geistes" ausgesagt werden kann [27].

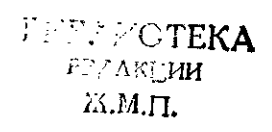
Gerade diejenigen liturgisch-bildhaften Riten, denen Theodor von Mopsuestia eine eigene Darstellungs- und Vergegenwärtigungskraft zuschreibt: vor allem der Übertragung der Gaben von Brot und Wein und ihrer Niederlegung auf dem Altar [28] werden in der byzantinischen Liturgie eine großartige rituelle Entwick-

(25) Vgl. zur Betonung der Identität des heilsgeschichtlichen und des sakramentalen Opfers bei Chrysostomos: J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter* I/1, Freiburg 1955, 190-194; zur Deutung der liturgischen Einzelheiten in diesem Sinne: Schulz (Anm. 10) 36-39.

(26) *Vgl.* Betz 227-239; Schulz 39-44.

(27) *Vgl.* die unterschiedliche Deutungsart einerseits zu den Einsetzungsworten ("Durch das erste Wort offenbart er seine Passion, durch das zweite die Heftigkeit und Intensität des Leidens, bei dem viel Blut vergossen wurde. Deshalb stellen wir ... die beiden Gestalten auf den Altar, um anzuzeigen, was stattfand", *Hom. cat.* 16,10), andererseits aber zur Gabenübertragung ("Durch das Mittel der Typen müssen wir Christus sehen, der jetzt herausgeführt wird, sich zur Passion begibt und der in einem anderen Augenblick von neuem auf dem Altar ausgestreckt wird, um geopfert zu werden", *Hom. cat.* 15,25).

(28) Diese liturgische Handlung spielt bei Chrysostomos aufschlußreicherweise überhaupt keine Rolle (Van de Paverd, passim).



lung erleben und ihrerseits auch für die erste Bereitung der Gaben (die spätere Proskomidie) eine entsprechende Symbolentfaltung veranlassen.

In den Ritenkreisen des Großen Einzugs und der Proskomidie, sowie ihrer Deutung, aber liegt das Hauptentstehungsfeld einer Sprache, welche die heilsgeschichtlichen Ereignisse in einem frappanten Symbolrealismus als Gegenstand priesterlichen (und diakonalen) Handelns darstellt (29).

Diese Sprache erlebt in der Zeit des Ikonoklasmus, für deren Liturgiedeutung besonders der Kommentar des Patriarchen Germanos (†733) repräsentativ ist, einen neuen Aufschwung. Die Ebene des Symbols und der heilsgeschichtlich-gnadenhaften Realität werden in der Schilderung des bildhaft-liturgisch-sakramentalen Vollzugs kaum noch unterschieden. Und für Theodor Studites, bei dem die Ikone und das in ihr dargestellte Urbild "der Hypostase nach eins" sind (30), ist dementsprechend z.B. die liturgische Lanze ganz "jene, die den Herrn durchbohrte" (31).

Eine von solcher Symbolik normierte Opfersprache jedoch unterliegt einer zweifachen Gefahr, wenn sie ihren zeichenhaften Ursprung im liturgischen Gesamtgefüge vergißt: Sie kann die sakramentale Struktur in ihrer unterschiedlichen Bewirkungsintensität in der Anaphora und in den außeranaphorischen Riten überdecken. Und tatsächlich findet der Wortlaut der Anaphora in der Geschichte der byzantinischen Liturgiedeutung und Frömmigkeit (von der rühmlichen Ausnahme des Nikolaos Kabasilas abgesehen) eine ganz ungenügende Beachtung. — Sie kann zweitens das Mysterium selbst durch eine ultrarealistische Schilderung der priesterlichen Vollmacht verfremden, indem sie den Darstellungsrealismus des Bildes in einen uneingeschränkten Wirkrealismus des menschlich-liturgischen Handelns verfälscht (32).

(29) Auf die Symbolentwicklung als begünstigenden Faktor für die Opfersprache weist ebenfalls hin: G. KRETSCHMAR, in: *Das Opfer Christi und das Opfer der Christen*. Hrsg. v. Kirchl. Außenamt der EKD (*Ök. Rundschau*. Beiheft 34). Frankfurt 1979, 56-75; bes. 59.

(30) H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, 305.

(31) Zu den Einzelheiten der Deutung bei Theodoros Studites und Germanos *vgl.* SCHULZ (Anm. 10), 110, 118-130.

(32) Man beachte, daß das Konzil von Trient bei allem Realismus des dem Priester zugeschriebenen Opfervollzugs doch die Mittelbarkeit des Handelns *an Zeichen* ("sub signis visibilibus": Sessio XXII, cap. 1), wie auch die bloße *Instrumentalursächlichkeit* des priesterlichen Handelns ("idem nunc offerens... sacerdotum ministerio") betont.

Eine solche Gefahr jedoch ist gebannt, wenn das frühchristliche Sprachgesetz der anaphorischen Kernvollzüge und besonders die Sprache der Anamnese beachtet wird. Denn die προσφέρομεν-Aussagen der Anamnese in ihrem ursprünglichen Verständnis (33) stellen sehr eindeutig klar, daß die neutestamentliche Opferliturgie: jenes "Tuns zu seinem Gedächtnis", das der Herr uns aufgetragen hat, nicht in rein bildhafter "Nachahmung", sondern nur, wenn es zugleich als "Nachfolge" im Sinne der neutestamentlich-existentiellen λογικὴ λατρεία und θυσία αἰνέσεως geschieht, tatsächlich verwirklicht werden kann.

* * *

Die Herausarbeitung des naturgemäß begrenzten Spielraums der im Symbolbereich geformten *liturgischen Opfersprache* war in meiner Studie "Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung" (und ist ebenso in diesem Beitrag) nicht von der Intention getragen, die Aussagemöglichkeiten über die Eucharistie als Opfer der Kirche zu mindern, vielmehr von der Absicht bestimmt, diese für die Gegenwart des einen allversöhnenden Opfers des Neuen Bundes nur umso deutlicher transparent werden zu lassen: eben, wie es die byzantinische Liturgie mit den Worten bekundet: "Du selbst bist der Opferpriester und die Opfergabe... und Dir senden wir den Lobpreis empor, Christus, unser Gott".

D-8700 Würzburg
Am Exerzierplatz 2

Hans-Joachim SCHULZ

(33) Zu einem von daher normierten Eucharistie- und Opferverständnis vgl. jetzt auch: K. GAMBER, *Sacrificium Missae. Zum Opferverständnis und zur Liturgie der Frühkirche*, Regensburg 1980, bes. 24-33; ferner: H. ALDENHOVEN, *Darbringung und Epiklese im Eucharistiegebet*: *Int. Kirchl. Zs.* 61 (1971) 79-117, 150-189; 62 (1972) 29-73, bes. 101-111 u.ö.

OCP 46 (1980) 20-61

Some Early Syriac Baptismal Commentaries

The three commentaries on the baptismal service which are published here all belong to the fifth-seventh century: not only are they closely related to one another, but they also constitute the main source for George, bishop of the Arabs (†724), in his commentary on the service (1). They were also known to the later commentators such as Moshe bar Kepha (†903) and Dionysius bar Ṣalibi (†1171) (2), bnt, whereas George reproduces his sources fairly exactly, both Moshe and Dionysius handle this traditional material much more freely, and where they do make use of our three texts, they are apt to rephrase the matter that they take over, and sometimes they even transfer it to a different part of the service (notably in the case of the anointings). Of particular interest is the fact that the earliest of the commentaries (A and R below) was also known in East Syrian tradition: it seems very likely that Narsai used it, and at a subsequent date it was translated into Sogdian.

The three new texts are as follows:

(1) *British Library, Add. 14496*, f. 23 (= A). West Syrian, 10th century.

The title reads 'From the commentary of the holy fathers on these sacred mysteries' (3). The excerpt covers only the baptismal liturgy. This commentary is almost identical to that published by I. E. Rahmani in *I Fasti della Chiesa Patriarcale Antiochena* (Rome, 1920), pp. X-XIII (= R). Rahmani's text consists of a commentary on the eucharistic liturgy as well (the text runs on without a break), and he took it from two manuscripts, one a Melkite manuscript dated 6 Adar (March) AG 1193 (= AD 882), belonging to Neuman (*sic*), the other a Syrian Orthodox manuscript at Charfet, dated AG 1535 (= AD 1223/4). The former of these can readily be identified as no 255b in Hiersemann's *Katalog* 487 (1921) = no 3 in *Katalog* 500 (1922), now in the library of the Cincinnati Historical Society (4). The Charfet manuscript contains only the very end of our text, §§ 19-20. It is evidently to be identified as the first half of Charfet 4/1 (5).

(1) Ed. R. H. CONNOLLY and H. W. CODRINGTON, *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy* (London, 1913), pp. 3*-7* (text) = 11-15 (translation).

(2) For references see p. 7.

(3) W. WRIGHT, *Catalogue*, p. 224. It follows an acephalous discussion of the baptismal service, probably by Jacob of Edessa.

This oldest form of the commentary also survives, in fragmentary form, in Sogdian translation, being one of the collection of texts included in ms C2, originating from the East Syrian monastery at Bulayiq, near Turfan (6). Like R, the Sogdian is a combined commentary on the baptismal and eucharistic liturgies.

The Melkite manuscript attributes the commentary to John Chrysostom, and this attribution is also known to Moshe bar Kepha, who quotes § 1 as from John. The attribution is not likely to be correct: there are very few points of contact with John's catechetical homilies, whereas there exist some remarkable affinities with Theodore's (7). Since Theodore sometimes masquerades as John Chrysostom in the Greek translation of Isaac

(4) The Catalogue gives the folio numbers as 44^b-46^b; for the present location of the manuscript, see W. STROTHMANN, "Die orientalischen Handschriften der Sammlung Mettler (Katalog Hiersemann 500)", *ZDMG* Supplement III.i (1977), pp. 285-93, and A. DE HALLEUX, "Un chapitre retrouvé du 'Livre de Perfection' de Martyrius", *Le Muséon* 88 (1975), p. 254 note 9. See now the photographic reproduction in W. STROTHMANN, *Codex Syriacus Secundus* (GOF I.13; 1977), pp. 58-60.

(5) On the basis of the date (more exactly, Kanun I, thus 1223 not 1224). Rahmani gives no indication of the folio numbers, and it is unclear to which item in Armalet's catalogue it corresponds (*al-ṭarfah fī makhṭūṭāt dair al-sharfah* (Charfet, 1937), pp. 70-5); only items 1-9 belong to the manuscript of 1223, the remainder being earlier (11th century). It is from the earlier part of this manuscript that our C derives.

(6) Recently restudied (using the Syriac texts) by N. SIMS-WILLIAMS in his *The Christian Sogdian manuscript C 2: edition, translation and commentary* (Diss. Cambridge, 1978), pp. 157-76. I am most grateful to Dr Sims-Williams for allowing me to make use of his work.

(7) See below, pp. 34-38.

of Nineveh [8], it is tempting to suppose that this might be the case here as well, but the fact that the commentary exhibits a more primitive structure of service than do Theodore's homilies would seem to rule this out. Rather, the commentary and Theodore will both belong to the same catechetical tradition.

Two considerations suggest that the commentary in AR probably belongs to the first half of the fifth century. In the first place, the fact that it was known to Melkite and East Syrian, as well as Syrian Orthodox, tradition would suggest that the text originated as a time prior to the separation of these three ecclesiastical traditions. A second indication of an early date is the absence of any reference to a post-baptismal anointing: as is well known, a post-baptismal anointing was only introduced into the Antiochene area at the very end of the fourth century [9], and probably did not become widespread there until the second half of the fifth.

(2) *Charfet* 4/1, pp. 678-9 (= C). West Syrian, 11th century [10].

The title reads 'The spiritual commentary on baptism by Severus, patriarch of Antioch'. It represents a slightly expanded version of AR, and, like A, covers only the baptismal service.

(3) *British Library, Add. 14539*, ff. 67b-68b (= D). West Syrian, 10th century.

The commentary on the baptismal service in this manuscript is part of a longer exposition of the "mysteries" whose title (f. 67a) states that it was compiled, in abbreviated form, from 'the great Dionysius' and 'from other teachers'; the section on baptism is introduced with the heading 'from Dionysius', but this will refer only to the immediately ensuing words, which are indeed derived from Ps. Dionysius. As a whole, the commentary in D represents a more developed recension of AR and C, and it is very close to the commentary of George, bishop of the Arabs (= GA). As in R and the Sogdian, the commentary runs on without a break into the

(8) A. J. WENSINCK, *Mystic treatises by Isaac of Nineveh* (Amsterdam 1923; rp Wiesbaden, 1969), p. XVII.

(9) The absence of a second pre-baptismal anointing may also point to an early date. For the background, see my "The transition to a post-baptismal anointing in the Antiochene rite", forthcoming in the Festschrift for A. H. COURATIN.

(10) No 36 in ARMALET's catalogue (p. 75); it evidently belongs to the older part of the manuscript.

Eucharistic liturgy (only the section covering the baptismal service, however, is published below).

Edition

For convenience the text has been broken up into sections (I-XXVIII) and, where necessary, sub-sections (Ia, b, c etc.) [11]. The text is given from the first of the witnesses mentioned in the heading of each section or sub-section; thus AR represents the text of A (with lacunae filled from R). In the apparatus all variants, apart from orthographic, of R C D and GA are given; variants presupposed by the Sogdian are also listed, but since this version is often very fragmentary (especially for the first half of the text), no inferences *e silentio* should be drawn about its readings. The later commentators Moshe bar Kepha (= MK) and Dionysius bar Ṣalibi (= DS) are only cited in the apparatus when their witness is of particular interest.

Parallels and possible sources are listed immediately after the text and translation of the commentaries.

Table

The following table shows the correspondence between AR C D and GA in subject matter. Section numbers of AR C and D are given, while for GA an asterisk denotes the presence of an item. Brackets denote that the correspondence is only partial.

	AR	C	D	GA
I Introduction				
(a)	1		(2)	
(b)		1	(1)	(*)
(c)		2	30	*
(d)			1	*
(e)			2	*
(f)			3	
II The removal of clothing		3	4	*
III The renunciation of Satan				
(a)	2			
(b)		4	5	*
IV The turning to the east		6	7	*

(11) The text of each manuscript has also been divided up into numbered paragraphs. See also the table, below.

V The confession of Christ				
(a)	3			
(b)		7	8	*
VI The exorcism	4	5	6	*
VII The sponsor				
(a)	5			
(b)		9	12	*
VIII The inscription				
(a)		10	13	*
(b)			14	*
IX The first anointing				
(a)	6	(11)	(15)	(*)
(b)	7		11	
(c)	8	(8)	(10)	(*)
(d)			9	*
(e)	(8)	8	10	*
X The kneeling	9			(*)
XI The second anointing		11	15	*
XII The font	10	12	16	*
XIII The baptism				
(a)	11	13	17	*
(b)		14	18	*
XIV The baptismal formula	12	15	19	*
XV The ascent from the font	13	16	20	*
XVI The post-baptismal anointing		17	21	*
XVII The orarium/crowns	14	18	22	*
XVIII The white garments				
(a)	15		23a	
(b)		19	23b	*
XIX The softness of the garments				
(a)	16			
(b)		20		*
XX The incense				
(a)	17	(22)	(25)	(*)
(b)		21	24	*
XXI The lights		22	25	*
XXII The entry into the church				
(a)	18			
(b)		23	26	*
XXIII The entry into the sanctuary		24	27	*
XXIV Hearing of the scriptures	19		( )	(*)
XXV The washing of hands of the priests	20		( )	*
XXVI Communion			28	
XXVII The covering/no washing of hands				
(a)	21		22b	
(b)			29	*

Abbreviations and symbols

A = British Library, Add. 14496.

R = ed. Rahmani
R^A = Cincinnati Historical Society (Hiersemann, *Kat.* 500, no. 3),
R^B = Charfet ms of 1223/4 (Charfet 4/1, pp. ?).

C = Charfet 4/1, pp. 678-9.

D = British Library, Add. 14538.

* * *

DS = Dionysius bar Ṣalibi, *Commentary on the baptismal service* (quoted by section, from Mingana syr. 214, ff. 15^b-24^b).

GA = George, bishop of the Arabs, *Commentary on the baptismal service*, ed. Connolly-Codrington (quoted by page and line).
GA^{ed} = ed. Connolly-Codrington (from British Library, Add. 12154)
GA^H = Harvard syr. 47.

MK = Moshe bar Kepha, *Commentary on the baptismal service* (quoted by section, from British Library, Add. 21210, ff. 134^b-140^b).

[ ] : illegible or damaged (in A; supplied from R)

⟨ ⟩ : lacuna (in A; supplied from R)

* : see 'Parallels', below, pp. 34-7.

TITLES

A

ܡܢ ܦܘܫܩܐ ܕܡܠܦ̈ܢܐ ܩܕ̈ܝܫܐ ܥܠܝܗܘܢ ܕܐܪ̈ܙܐ ܗܠܝܢ ܩܕ̈ܝܫܐ

RA

ܦܘܫܩ ܐܪ̈ܙܐ ܕܥܕܬܐ ܕܝܘܚܢܢ ܦܘܡܐ ܕܕܗܒܐ

C

ܦܘܫܩܐ ܕܡܥܡܘܕܝܬܐ ܪܘܚܢܐܝܬ ܕܩܕܝܫܐ ܡܪܝ ܣܘܝܪܐ
ܦܛܪܝܪܟܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ ܨܠܘܬܗ ܬܛܪܢ

D (f. 67a)

ܬܘܒ ܦܘܫܩܐ ܕܐܪ̈ܙܐ ܩܕ̈ܝܫܐ ܕܥܕܬܐ. ܕܡܟܢܫ ܠܐܢܫ ܪܚܡ
ܥܡ̈ܠܐ ܘܡܠܝܠܐ ܡܢ ܟܬܒܐ ܕܪܒܐ ܕܝܘܢܘܣܝܘܣ ܕܡܟܢܫ
ܒܟܪܝܘܬܐ. ܘܝܗܒ ܒܠܚܘܕ ܗܘ ܡܢܐ ܕܠܡܠܦܢܐ ܒܡܡܠܠܐ
ܐܪܝܟܐ ܟܬܒ. ܬܘܒ ܕܝܢ ܘܡܢ ܕܡܠܦ̈ܢܐ ܐܚܪ̈ܢܐ

(f. 67b)

ܕܕܝܘܢܘܣܝܘܣ

I.

(a) AR 1:

ܗܝܡܢܘܬܐ[1] ܐܝܬܝܗ̇[2] ܐܘܪܚܐ ܡܝܗܒܢܝܬ ܚ̈ܝܐ[3] ܠܐ ܡܝܘܬܘܬܐ[1].
ܕܒܠܥܕܝܗ̇ ܐܢܫ ܠܐ ܡܨܐ ܠܡܐܚܝܐ[4] ܚ[ܝ̈ܐ] ܪܘܚܢܝܐ[5].[2]

I(a): 1-1 quoted by MK 1. 2-2 quoted in D 2. 3 D ܡܩܪܒܬ ܠܚܝ̈ܐ.
4 R D ܠܡܚܝܐ. 5 R ܪܘܚܢܝܐ; D ܕܪܘܚܢܝܐ.

TITLES

A:

From the interpretation of the holy fathers concerning these holy mysteries.

RA:

Interpretation of the mysteries of the Church by John Chrysostom.

C:

Interpretation of baptism spiritually, by the holy Mar Severos patriarch of Antioch; may his prayer preserve us.

D (f. 67a):

Next, interpretation of the holy mysteries of the Church, gathered by an eloquent toil-loving man, from the book of the great Dionysius, abbreviated and giving just the sense of what the teacher wrote at length; likewise also from the other teachers.

(f. 67b, introducing the section on Baptism):

From Dionysius.

I. Introduction

(a) AR 1:

Faith is the path which provides[1] immortal life, without which no one can live a spiritual life.

I(a): Incorporated into D 2 (see I(e) below). 'Faith... immortal life' is quoted by MK 1 as the words of 'The holy Mar John of Constantinople'*.
1 D brings close to.

I(b) C 1:

ܫܘܪܝ ܪܐܙܐ ܗܟܝܠ ܕܟܪ̈ܣܛܝܢܐ ܗܝܡܢܘܬܐ ܫܪܝܪܬܐ ܐܝܬܝܗ̇.
ܐܒܘܢ ܕܒܫܡܝܐ ܐܝܬܝܗ̇.

(c) C 2 (= D 30; see XXVIII below):

ܐܒܘܢ ܕܒܫܡܝܐ ܝܠܦܝܢ[1] ܡܥܡ̈ܕܐ[2] ܡܚܘܐ ܕܗܘܘ ܠܗܘܢ
ܡܟܝܠ ܒ̈ܢܝܐ ܕܐܠܗܐ ܕܫܒܩܘ[3] ܡܢ ܝܘ̈ܠܦܢܐ ܒ̈ܝܫܬܐ[4].
ܘܐܬܚܪܪܘ ܡܢ ܗ̇ܘ ܕܐܝܬܝܗܘܢ[5] ܒ̈ܢܝܐ ܕܪܘܓܙܐ.

(d) D 1:

[1]ܪܐܙܐ ܕܟܪܣܛܝܢܘܬܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܝܡܢܘܬܐ ܕܫܪܪܐ[6].
ܘܡܛܠ ܗܢܐ ܗܘ ܕܡܬܩܪܒ ܠܟܪܣܛܝܢܘܬܐ: ܠܘܩܕܡ[7]
ܠܗܝܡܢܘܬܐ ܦܩܕ ܩܢܘܢܐ[8] ܕܢܐܠܦ. ܡܢ ܒܬܪ ܕܗܘܐ ܫܡܘܥܐ
ܕܟܬ̈ܒܐ ܩܕ̈ܝܫܐ ܗܠܝܢ[9] ܕܡܬܠܡܕ ܡܢ[9] ܡܫܡ̈ܫܢܐ ܕܐܝܬܝܗܘܢ
ܡܕܟ̈ܝܢܐ[10]. ܡܕܟܝܢ ܠܗܘܢ ܓܝܪ[11] ܡܢ ܥ̈ܝܕܐ ܥܬ̈ܝܩܐ[12]. ܘܨܐܪ
ܠܗܘܢ ܨܘܪܬܐ ܘܓܒܠܬܐ ܚܕܬܐ ܐܝܟ ܕܒܡܪܒܥܐ.

(e) D 2:

ܗܝܡܢܘܬܐ[13] ܕܡܘܒܠܐ[14] ܠܘܬ ܫܪܪܐ ܚܬܝܬܐ [15]ܘܕܘܒܪܐ
ܪܘܚܢܐ[15]. ܘܒܠܥܕܝܗ̇ [16]ܕܝܢ ܕܗܝܡܢܘܬܐ[16] ܫܪܪܐ ܠܐ ܡܬܕܪܟܐ[17]

I(b): Cp opening of D 1 (see I(d) below); GA (p. 3^{16-17}) ܫܘܪܝܐ ܗܟܝܠ ܕܪ̈ܐܙܐ ܕܟܪ̈ܣܛܝܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܝܡܢܘܬܐ ܕܫܪܪܐ MK 1 ܫܘܪܝܐ ܡܢ ܗܟܝܠ ܕܟܠܗܘܢ ܪ̈ܐܙܐ ܕܟܪ̈ܣܛܝܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܝܡܢܘܬܐ ܫܪܝܪܬܐ.

I(c): Features in GA (p. 4^{14-17}).
1 D ܕܡܬܠܡܠܦܝܢ; G *pr* ܕ. 2 D GA + ܘܬܢܝܢ. 3 D GA ܘܫܒܩܘ (D + ܠܗܘܢ). 4 D ܡܢ ܫܘܠܛܢܗ̇ ܕܒܝܫܬܐ; GA ܡܢ ܫܘܠܛܢܐ ܒܝܫܬܐ. 5 GA + ܗܘܘ.

I(d): Features in GA (p. 3^{16}-4^{4}); the first half is quoted in MK 1. The first sentence corresponds to C 1 (I(b) above). 6-6 For C GA MK see I(b) above. 7 GA + ܠܗ̇. 8 GA + ܒܕܝܬܐ. 9-9 GA ܠܙܒܢܐ ܝܕܝܥܐ ܒܝܕ ܡܫܡ̈ܫܢܐ ܫܡܥܐ ܕܟܬ̈ܒܐ ܕܒܝܕ. 10 GA + ܗܘܐ. 11 GA *om*. 12 GAH + ܘܡܚܒܠ ܠܗ̇ ܠܨܘܪܬܐ ܥܬܝܩܬܐ.

I(e) Features in GA (p. 4^{4-13}). The first sentence is quoted in MK 1. 13 GA MK + ܕܝܢ ܐܝܬܝܗ̇ ܐܘܪܚܐ. 14 GAed (GAH = D) ܕܡܫܡܠܝܐ. 15-15 GA MK sing. 16-16 GA *om* (GAH omits only ܕܝܢ). 17 GA ܡܨܝܐ ܐܢܫ.

I(b) C 1:

The beginning, then, of the mystery of the Christians is the true faith, (which) is the 'Our Father who is in heaven'.

(c) C 2 (= D 30, see XXVIII below):

The baptized learn [1] the 'Our Father who is in heaven': (this) indicates that they have henceforth become children of God who have left evil doctrines [2] and have been set free from being 'children of wrath' (Eph. 2:3).

(d) D 1:

The mystery of Christianity consists in the true faith; for this reason the canon bids him who is drawing near to Christianity to learn the faith first of all, once he has become a hearer of the holy scriptures [3] which he is taught by [3] the deacons who are 'purifiers'*, since they purify people of their old habits [4]. (The deacon) also outlines the new fashioning and forming, as though in the womb, for them.

(e) D 2:

The faith (is that) which brings to exact truth and a spiritual way of life, and without it truth cannot be attained. It is the

---

I(b): Incorporated into D 1 (see I(d) below), GA (p. 11^{15-16}) and MK 1.

I(c): Also in GA (p. 12^{14-17}), in the same position as in C; in MK it is reworded and transferred to his commentary on the liturgy (p. 73^{20-24}).
1 D GA + and repeat. 2 D the dominion of evil; GA evil dominion.

I(d): Also in GA (p. 11^{15}-12^{3}). The first half ('The mystery... scriptures') is incorporated into MK 1; the first sentence ('The mystery... faith') corresponds to C 1 (see I(b) above).
3-3 GA for a specific period by means of the deacons; the hearing of the scriptures by means of. 4 GAH + and he (*sic*) destroys the old image (*or* fashioning).

I(e): Also in GA (p. 12^{3-13}), with the exception of the second sentence which derives from AR 1 (see I(a) above). MK quotes the first sentence as coming from Ps. Dionysius*.

ܕܩܪܝܢ . [1]ܘܗܝ ܐܝܬܝܗ̇ ܐܘܪܚܐ ܡܩܪܒܬ ܠܚܝܐ ܠܐ ܡܝܘܬܐ.
ܕܒܠܥܕܝܗ̇ ܠܐ ܐܢܫ ܡܨܐ ܠܡܚܝܐ ܚܝܐ ܕܪܘܚܐ[1]. ܐܝܟܢܐ ܕܗܝ
ܕܥܘܠܐ ܕܡܬܓܒܠ

I(f) cont.:

ܟܝܢܐܝܬ ܒܡܪܒܥܐ ܕܐܡܗ: ܘܗܝܕܝܢ ܟܕ ܝܠܝܕ ܐܬܐ ܠܘܬ[2]
ܗܝ ܕܢܚܙܐ ܢܘܗܪܐ[3] ܕܫܡܫܐ: ܗܟܢܐ[4] ܗܪܟܐ ܡܬܬܓܒܠ
ܗܘ ܕܡܬܩܪܒ[5] ܠܟܪܣܛܝܢܘܬܐ ܒܝܕ ܡܫܡ̈ܫܢܐ. ܘܡܬܕܟܐ ܒܝܕ
ܫܡܥܐ ܕܟܬܒ̈ܐ ܩܕܝ̈ܫܐ. ܘܡܐ ܕܠܒܟ ܐܘܪܚܐ ܕܐܝܬܝܗ̇
ܗܝܡܢܘܬܐ: ܠܡܛܐ ܠܘܬ ܚܕ ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ: ܗܝܕܝܢ
ܡܬܝܠܕ ܒܡܥܡܘܕܝܬܐ ܒܝܕ ܟܗ̈ܢܐ. ܘܗܘܐ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ
ܒܛܝܒܘܬܐ: ܘܡܫܬܘܐ ܠܚܙܘܗ ܐܠܗܝܬܐ[6].

I(g) D 3:

ܡܥܡܘܕܝܬܐ ܐܝܬܝܗ̇ ܩܝܡܐ ܕܠܘܬ ܐܠܗܐ ܕܚܝ̈ܐ ܬܢܝ̈ܢܐ
ܘܕܘܒܪܐ ܕܝܬܝܪ ܕܟܐ.

II

C 3 D 4:

ܡܫܠܚܘܬܐ[7] ܡܘܕܥ[8] ܕܫܠܚܗ ܠܟܠܗ ܕܘܒܪܐ ܥܬܝܩܐ ܘܡܣܠܝܐ
ܕܠܐ ܐܠܗܐ[9].

III

(a) AR 2:

ܐܝܢܐ ܕܡܬܩܪܒ ܠܡܥܡܘܕܝܬܐ ܠܘܩܕܡ ܟܦܪ ܒܣܛܢܐ. ܟܘܦܪܐ
ܕܝܢ [ܕܒܗ]ܣܛܢܐ ܡܬܪܚܩܢܘܬܐ ܗܝ ܡܢ ܥܒ̈ܕܐ ܒܝ̈ܫܐ.

1-1 GA *om* (derived from AR 1; see I(a) above).
I(f): 2 GA – ܠ. 3 GA ܗ–. 4 GA + ܐܦ. 5 GA + ܗ̇ܝ.
6 GA ܕܢܘܗܪܐ ܐܠܗܝܐ.
II: Features in GA (p. 4^{19-21}).
7 D ܐܝܢܐ ܕܡܬܩܪܒ ܠܡܥܡܘܕܝܬܐ ܡܫܬܠܚ ܡܢ ܢܚ̈ܬܘܗܝ (= GA p. 4^{17-18}); GA ܫܠܚ ܢܚ̈ܬܘܗܝ ܕܡܢ ܩܕ̈ܡܝܐ 8 D + ܒܗܕܐ
9 D GA (*om waw*) ܕܠܐ ܐܠܗܐ; at the end GA + ܘܐܦ ܠܗ ܠܒܪܢܫܐ ܥܬܝܩܐ.

road that brings (one) near to immortal life, and without it it is not possible to live the life of the Spirit. Just as a child is formed naturally in his mother's womb

I(f) cont.:

and then, at birth, comes to the stage of seeing the light of the sun, so here the person who is drawing close to Christianity is formed by the deacons and purified by hearing the holy scriptures; and once he has grasped the way — which is faith — to reach the one true God, then he is given birth in baptism at the hand of the priests, and he becomes a son of God by grace, and he is held worthy of the divine vision of him [1].

(g) D 3:

Baptism is a covenant* with God (cousisting) of a second life, and (it is) a most pure way of life.

II The removal of clothing (absent from AR)

C 3 D 4:

By stripping off the clothes (the candidate) [1] indicates that he has stripped off the old, reprobate and godless way of life [2]*.

III The renunciation of Satan

(a) AR 2 (one word only preserved in Sogdian):

Whoever draws near to baptism first denies Satan; the denial of Satan (means) the keeping away* from evil works.

I(f): 1 GA vision of divine light.
II: Also in GA (p. 12^{18-22}) (expanded); cp MK 5.1 and DS 6.
1 D He who draws near to baptism is stripped of his garments; GA The stripping of the former garments 2 GA + and also the old man.

(b) C 4 D 5:

ܕܡܬܦܢܐ[1] ܠܡܥܪܒܐ ܘܟܦܪ[2] ܡܘܕܥ[3] ܕܟܦܪ[4] ܠܗ ܘܐܫܠܝܗ
ܠܟܠܗ[5] [4] ܚܫܘܟܐ [6] ܘܠܡܛܥܝܢܘܬܐ [7] ܕܫܐܕܐ [8] ܘܕܐܟܠܩܪܨܐ
ܪܫܗܘܢ[9] [6] .

IV

C 6 D 7:

ܕܡܬܦܢܝܢ[10] ܠܡܕܢܚܐ[11] ܕܐܝܬܝܗ̇ ܐܡܐ ܕܢܗܝܖ̈ܐ[12] ܡܘܕܥ[13]
ܕܐܬܦܢܝܘ[14] ܠܘܬ ܢܘܗܪܐ ܐܠܗܝܐ .

V

(a) AR 3:

ܬܘܕܝܬܐ ܕ[ܒܪܘܝܐ] ܡܬܩܪܒܘܬܐ ܗܝ ܕܠܘܬ ܛܒ̈ܬܐ ܫܡܝܢܝܬܐ[15]

(b) C 7 D 8:

[16]ܡܘܕܝܢܘܬܐ ܕܡܫܝܚܐ[16] ܡܘܕܥܢܐ[17] ܕܟܦܪ ܠܗ ܘܐܬܪܚܩ ܡܢ
ܣܛܢܐ ܘܐܬܩܪܒ ܠܘܬ[18] ܐܠܗܐ ܫܪܝܪܐ . ܘܠܘܬ ܛܒ̈ܬܐ
ܫܡܝܢܝܬܐ[19] .

III(b): Features in GA (p. 4^{21-24}); incorporated into MK 8.

1 D *pr* ܗܝ; GA *pr* ܗܝ ܕܐܡ (cp. MK). 2 D GA MK + ܣܛܢܐ. 3 D ܡܘܕܥܐ; GA ܡܘܕܥܢܐ. 4-4 MK ܣܛܢܐ ܕܐܝܬܝܗܘܗܝ. 5 D −ܠ. 6-6 MK *aliter*. 7 GA −ܕ. 8 D GA (ܐܟܠ−) ܚܫ̈ܘܟܐ. 9 GA ܪܫܐ ܕܠܗܘܢ.

IV: Featnres in GA (p. 5^{1-3}).

10 D GA (*om* ܕܐܡ) ܘܡܬܦܢܝܢ ܕܐܡ ܡܬܦܢܐ 11 D + ܗܘ; GA + ܠܦܢܝܬܐ. 12 D GA + ܘܚܙܪ ܗܘܐ. 13 GA ܡܘܕܥܢ. 14 D GA + ܠܗ.

V(a): 15 R *om sey*.

V(b): Featnres in GA (p. 5^{4-7}).

16-16 D ܗܝ ܕܡܘܕܐ ܡܫܝܚܐ; GA ܘܗܢܘܢ ܕܡܘܕܐ ܡܫܝܚܐ ܡܘܕܝܢܘܬܐ ܕܐܡ ܕܡܫܝܚܐ. 17 D GA ܡܘܕܥܐ. 18 D GA + ܗܘ ܕܐܝܬܝܗܘܗܝ. 19 D ܗ−; GA ܛܒ̈ܬܐ ܕܠܗ.

(b) C 4 D 5:

That he turns to the west and denies [1] indicates that he has denied and rejected all the darkness and [2] error of demons [3] and of the accuser, their leader.

IV The turning to the east (absent from AR)

C 6 D 7:

That they [4] turn to the east [5], which is the 'mother of luminaries', indicates [6] that he has turned towards the divine light*.

V The confession of Christ

(a) AR 3 (one word only preserved in Sogdian):

The confession of the Creator means the drawing close to the good things of heaven*.

(b) C 7 D 8:

The confession of Christ indicates that he has denied and withdrawn from Satan and has drawn near to the true God and the [7] good things of heaven.

III(b): Also in GA (p. 12^{23-6}), and incorporated into DS 6 (MK 8 is rather different)*.

1 D GA MK + Satan. 2 GA of. 3 D GA dark demons.

IV: Also in GA (p. 12^{31}-13^{2}). Cp MK 9, DS 7.

4 D GA Afterwards he. 5 GA + the region. 6 D GA *pr* by this he.

V(a): For the ending compare V(b).

V(b): Also in GA (p. 13^{3-6}). Similarly in DS 7 (but contrast MK 9).

7 D GA his.

VI

AR 4 C 5 D 6:

[ܡ]ܘܡܬܐ[1] ܩܪܒܐ ܕܥܡ ܣܛܢܐ ܘܐܦ[2] [ܡܬܟܫܦܢܘܬܐ][3]
ܕ[ܠ]ܕܝܢܐ[4] [5]ܚܠܦ ܗܘ ܕܒܥܐ[5] ܕܢܬܚܪܪ[6] ܡܢ [ܡܪܘܬܐ]
ܒܝܫܬܐ[7].

VII

(a) AR 5:

ܥܪܒܐ[8] ܡܠܦܢܐ ܗܘ[9] ܕܗܘܦܟܐ ܕܒܥܕܬܐ ܘܗܕܝܐ ܕܐܘܪܚܐ
ܕܫܪܪܐ.

(b) C 9 D 12:

ܩܪܝܒܐ[10] ܐܬܘܗܝ ܡܠܦܢܐ ܕܫܪܝܪܬܐ[11] ܘܡܩܪܒܢܐ ܕܠܘܬ
ܐܠܗܐ[12]. ܟܕ ܡܚܘܐ[13] ܡܟܝܟܘܬܗ ܕܗܘ ܕܡܬܩܪܒ ܕܠܘ[14] ܡܢ
ܢܦܫܗ ܐܠܐ[15] ܒܡܨܥܝܘܬܐ[16] ܩܪܒ[17] ܠܡܕܡ[18] ܕܡܥܠܝ ܡܢܗ.

VIII

(a) C 10 D 13

ܟܬܒ ܫܡܐ[19] ܡܚܘܐ ܕܐܬܟܬܒ ܠܗ[20] ܒܣܦܪ[21] ܚܝܐ.

VI: Features in GA (p. 4^{24}-5^{1}); incorporated into MK 6 and DS 6.
1 R ܡܥܡܘܕܝܬܐ; C + ܐܝܬܝܗ̇; D GA (*pr* ܕܡܢ) ܕܟܗܢܐ ܐܝܬܝܗ̇. 2 R C D GA ܘ. 3 C GA ܦܝܣܐ; (D MK DS = text). 4 C D GA MK *om* ܕ. 5-5 C GA *om*; D *om* ܕܒܥܐ (MK DS *hab* ܕܒܥܐ). 6 Text = R (A ܕܢܬܚܪܪ); D ܕܡܬܚܪܪ; MK ܕܢܚܪܪܘܢܗܝ; C GA + ܕܡܥܡܕ ܗܘ 7 C ܡܢ ܥܒܕܘܬܐ ܕܡܪܕܘܬܐ ܒܝܫܬܐ; GA ܡܢ ܫܒܝܐ ܘܡܢ ܥܒܕܘܬܐ ܕܡܪܘܬܐ ܒܝܫܬܐ MK DS ܡܢ ܡܪܘܕܘܬܗ ܕܒܝܫܐ ܒܝܫܬܐ.
VII(a): 8 R + ܕܡܬܩܪܐ ܫܘܫܒܝܢܐ. 9 R *om*.
VII(b): Features in GA (p. 5^{22}-6^{1}). (Contrast MK 3 and DS 5-6).
10 D GA ܥܪܒܐ (GA ܕܡܢ ܡܥܡܕܢܐ) ܕܗܘܝܘ ܫܘܫܒܝܢܐ. 11 GA ܕܫܦܝܪܬܐ. 12 D GA ܐܠܗܝܬܐ 13 D GA ܡܫܘܕܥ. 14 D GA^ed + ܗܘ (GA^H = C). 15 D GA^ed ܕܠܐ (GA^H = C). 16 D GA + ܕܐܚܪܢܐ. 17 D GA ܡܡܪܚ ܕܢܬܩܪܒ 18 D ܠܘܬ ܡܕܡ.
VIII(a): Features in GA (p. 6^{1-2}); cp DS 5.
19 D GA ܫܡܗ ܕܗܘ ܕܡܥܡܕ. 20 D *om*. 21 D GA ܒܣܦܪܐ ܕܚܝܐ.

VI THE EXORCISM

AR 4 C 5 D 6 (two words only preserved in Sogdian):

The adjuration[1] (is) the battle with Satan and a supplication to the judge* [2] on behalf of him who seeks to be freed[2] from evil dominion[3].

VII THE SPONSOR

(a) AR 5:

The surety[4] is the instructor in the ways of the church and the guide* on the road of truth.

(b) C 9 D 12:

The relation[5] is the teacher of true[6] things and the one who brings close to God[7], indicating the modesty of him who is approaching (baptism), how he does not (do so) of his own accord, but by mediation[8]* he approaches[9] something that is more exalted than himself.

VIII THE INSCRIPTION (absent from AR Sogdian)

(a) C 10 D 13:

The inscription of the name[10] indicates that he has been inscribed in the book of life.

VI: Also in GA (p. 12^{27-30}); incorporated into MK 6 and DS 6.
1 R baptism; D GA + of the priest. 2-2 C GA that the person being baptised should be freed; D on behalf of him who is being freed. 3 C from the slavery of evil doctrine; GA from the captivity and slavery of evil dominion; MK DS from the evil rebellion of the evil one.
VII(a): Rephrased in MK 3.
4 *ʿarraba*; R + who is called sponsor (*šušbina*).
VII(b): Also in GA (p. 13^{23-28}). Contrast MK 3 and DS 5-6.
5 *qarriba*; D GA The surety who is the sponsor (cp VII(a)).
6 GA beautiful. 7 D GA divine things. 8 D GA^ed without the mediation of others. 9 D GA daring to approach.
VIII(a): Also in GA (p. 13^{29-30}); incorporated into DS 5 (contrast MK 4).
10 D GA + of the person being baptized.

(b) D 14

ܕܥܪܒܐ ܕܝܢ ܕܡܬܟܬܒ ܫܡܗ ܡܥܗܕܢܐ[1] ܫܦܝܪܐ ܕܚܦܝܛܘܬܗ
ܕܠܘܬ ܗܘ ܕܡܬܩܪܒ[2] .

IX

(a) AR 6:

ܡܫܚܐ ܕܝܢ[3] ܙܝܢܐ ܗܘ[4] ܠܐ ܡܬܙܟܝܢܐ[5] ܕܠܘܩܒܠ ܒܥܠܕܒܒܐ[6] .

(b) AR 7 D 11:

ܗܝ[7] ܕܡܬܪܫܡ[8] ܡܘܕܥܢܘܬܐ[9] ܕܨܒܝܢܐ[10] ܗܘ ܕܡܥܡܕ
ܘܛܒܥܐ ܕܡܠܟܐ ܫܡܝܢܐ[11] ܕܢܦܠ ܥܠ ܦܠܚܐ ܪܘܚܢܐ[12] .

(c) AR 8:

ܗܘ ܕܝܢ ܕܚܬܝܡ ܒܥܝ̈ܢܘܗܝ[13] ܡܬܛܒܥ[14] ܡܢܬܐ ܕܡܝܬܪܐ[15]
ܒܦܓܪܐ . ܕܗܘܐ [ܕܚܝܠ] ܠܫ̈ܐܕܐ .

(d) D 9:

[16] ܗܝ ܕܝܢ ܕܡܬܪܫܡ ܐܢܫ ܬܠܬ ܙܒ̈ܢܝܢ ܒܡܫܚܐ ܒܛܘܦܣܐ[16]
ܕܨܠܝܒܐ : ܟܕ ܩܪܐ ܥܠܘܗܝ ܬܠܝܬܝܘܬܐ[17] : ܗܘܬ ܕܝܢ ܡܬܝܕܥܐ
ܠܟܠ ܐܢܫ : ܕܥܠ ܟܠܗܘܢ ܐ̈ܪܙܐ ܕܟܪܝܣܛܝܢܘܬܐ[18]
ܨܠܝܒܐ ܡܬܪܫܡ . ܗܘ ܕܡܬܥܡܕ

VIII(b): Features in GA (p. $6^{2\text{-}4}$).
1 GA^ed *pr* ܠ (GA^H = D). 2 GA^ed + ܡܥܡܘܕܐ (GA^H = D).
IX(a): Included at the end of XI (second anointing) in C D GA.
3 R C GA *om*; D ܗܟܐ. 4 C D GA *om*. 5 C + ܐܝܬܘܗܝ.
6 C ܫ̈ܐܕܐ; D GA ܐܝܬܘܗܝ ܫ̈ܐܕܐ.
IX (b): 7 D *pr* ܘ ܒܬܪܟܢ. 8 R D + ܐܢܫ. 9 R D (ܐ-) ܡܘܕܥܢܘܬܗ. 10 R D ܕܨܒܝܢܗ. 11 R *om*. 12 R ܐ-; D plural.
IX(c): Expanded in C 8 D 10 and GA (see IX(e) below).
13 C D GA ܕܥܠ ܦܬܗ. 14 R C D GA ܡܬܪܫܡ.
15 C D GA ܗܕܡܐ ܡܝܩܪܐ.
IX(d): Features in GA (p. $5^{7\cdot 17}$).
16-16 GA ܒܬܪܟܢ ܕܝܢ ܡܬܪܫܡ ܒܡܫܚܐ ܬܠܬ ܙܒ̈ܢܝܢ ܒܛܘܦܣܗ. 17 GA + ܩܕܝܫܬܐ. 18 GA ܕܟܪܝܣܛܝܢܐ.

(b) D 14:

The inscribing of the sponsor's name is a good reminder of his diligence towards the person who is approaching (baptism).

IX The first anointing

(a) AR 6:

Now oil is the invincible armour against the adversary [1]*.

(b) AR 7 D 11:

Being signed [2] is the acknowledgement of the will of the person being baptized, and it is the imprint [3] of the heavenly [4] king* which is put (*lit.* falls) on the spiritual soldier.

(c) AR 8 (very fragmentary in Sogdian):

Being imprinted [5] on the forehead: (since this is) the part on the body that is important [6], for he becomes fearful to the demons*.

(d) D 9:

A person's being signed [7] three times with oil in the form of the cross, while the priest proclaims (the name of) the [8] Trinity over him: it is already known to everyone that the sign of the cross is made [7] over all the mysteries of Christianity;

VIII(b): Also in GA (p. 13^{30}-14^{1}).
IX(a): Incorporated at the end of XI (second anointing) in C D and GA.
1 C D GA demons.
IX(b): 2 *ršm*. 3 *ṭab'a*. 4 R *om*.
IX(c): Corresponds to the opening of IX(e) in C D and GA.
5 *ṭb'*; R C D GA signed (*ršm*). 6 C D GA honourable member.
IX(d): Also in GA (p. $13^{7\cdot 18}$).
7 *ršm*. 8 GA + holy.

IX(d) cont.:

ܡܘܬܗ ܕܡܪܢ . ܘܕܠܐ ܡܢ[1] ܨܠܝܒܐ ܚܕ ܡܢ ܐܪ̈ܙܐ[2] ܠܐ
ܡܫܬܡܠܝܢ[3] . ܟܕ ܠܘ ܐܒܐ ܘܪܘܚܐ[4] ܠܐ ܦܪ̈ܥܝܢ
ܠܡܬܒܪܢܫܘܬܐ ܐܘ ܠܚ̈ܫܐ ܐܘ ܠܡܘܬܐ[5] ܐܠܐ ܗܕܐ
ܡܚܘܝܢ ܒܝܕ ܐܪܙܗ[6] ܕܨܠܝܒܐ . ܕܒܝܕ ܨܠܝܒܐ ܗܢܘ ܕܝܢ
[7]ܒܝܕ ܗܘ ܕܥܠܘܗܝ ܐܨܛܠܒ[7] ܩܢܝܢ ܝܕܥܬܐ ܕܥܠ ܬܠܝܬܝܘܬܐ[8]
ܩܕܝܫܬܐ . ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ[9] ܩܕܝܫܐ .

(e) C 8 D 10:

ܗܝ[10] ܕܥܠ ܦܬܗ ܡܬܪܫܡ ܒܪܢܫܐ[11] ܕܐܝܬܘܗܝ ܗܕܡܐ
ܡܝܩܪܐ ܘܕܗܘܐ[12] ܕܚܝܠ ܒܚܙܘܗ[13] ܠܫ̈ܐܕܐ . ܐܡܝܢܐܝܬ
ܐܝܟ[14] ܕܗܘܬ ܒܡܨܪܝܢ . ܕܕܚܠ ܗܘܐ ܡܚܒܠܢܐ ܕܢܬܩܪܒ
ܠܘܬ ܬܪ̈ܥܐ ܕܐܝܬ ܗܘܐ ܥܠܝܗܘܢ ܛܘܦܣܐ[15] ܕܨܠܝܒܐ .

X

AR 9:

ܦܘܫܩ ܒܘܪܟܐ ܕܥܠ ܚܕܐ ܒܘܪܟܐ[16] ⟨ܡܦܘܠܬܢ ܕܒܚܛܝܬܐ .
ܩܝܡܬܐ ܕܝܢ ܕܡܢ ܦܘܫܩ ܚܕܐ ܒܘܪܟܐ⟩[16] ܐܬܐ ܕܩܝܡܬܐ
ܕܝܫܘܥ[17] ܕܒܗ ܩܡ ܟܠܗ[18] ܟܝܢܢ .

IX(d): 1 GA *om.* 2 GA + ܕܪ̈ܘܚܢܝܐ. 3 GA ܠܐ-. 4 GA + ܩܕܝܫܐ. 5 GA^ed (GA^H = D) ܐܠܐ ܐܢ ܒܨܒܝܢܐ ܒܠܚܘܕ. 6 GA ܚܬܡܗ. 7-7 GA ܗܘ ܕܐܨܛܠܒ ܥܠܘܗܝ. 8 GA ܒܬܠܝܬܝܘܬܐ ܩܕܝܫܬܐ 9 GA ܕܐܒܐ ܘܒܪܗ ܕܐܒܐ ܘܕܪܘܚܐ.

IX(e): Features in GA (p. 5[18-22]); cp AR 6 (IX(a) above). The second half is transferred to the post-baptismal anointing.
10 GA (= AR 8) + ܕܝܢ. 11 D *om*; GA ܒܪܢܫܐ. 12 GA^ed (GA^H = C D) ܘܠܥܠܐ ܗܘܐ ܡܚܘܐ ܕܗܘܝܐ 13 D (*post* ܫ̈ܐܕܐ) GA ܚܙܝܬܗ ܒܥܝܢ. 14 GA ܐܝܟܢܐ. 15 D ܪܘܫܡܐ ܒܕܡܐ ܕܡܫܡܫ ܠܛܘܦܣܗ; GA ܛܘܦܣܗ; (MK ܪܘܫܡܗ ܕܕܡܐ ܕܐܡܪܐ).

X: Cp GA (p. 11[2-4]).
16-16 A *om.* 17 R + ܡܫܝܚܐ. 18 R *om.*

IX(d) cont.:

it denotes the death of our Lord, and without (the sign of) the cross none of the mysteries are performed, even though the Father and the[1] Spirit are not involved in the inhomination, or the passion, or the death[2]. Rather, they indicate by means of the symbol[3] of the cross that by means of the cross — that is, by means of him who was crucified upon it — we obtain knowledge of the Holy Trinity, the Father, Son and Holy Spirit.

(e) C 8 D 10:

A person's being signed on the forehead: because it is the honourable part (*lit.* limb)[4]; and because he has become[4] fearful in[5] appearance to the demons; continually so, as happened in Egypt, for the destroyer feared to approach the doors on which there was the type[6] of the cross.

X THE KNEELING (absent from C D)

AR 9 (fragmentary in Sogdian):

The kneeling on one knee (represents) ⟨our fall in sin*; the rising from kneeling on one knee⟩[7] is a sign of the resurrection of Jesus[8] in whom our whole[9] nature arose.

IX(d): 1 GA + holy. 2 GA^ed (GA^H = D) + except only by will. 3 *raza*; GA seal.

IX(e): Also in GA (p. 13[19-23]). 'A person's... demons' corresponds to IX(c) in AR. With the exception of the words 'because... body' the section is incorporated into MK 18 and DS 9, transferred to the post-baptismal anointing (they use the verb *ṭb'* 'imprint'). 4-4 GA^ed (GA^H = C D) and uppermost; this shows that he will become. 5 D GA + his. 6 *ṭupsa*; D mark (*rušma*) with blood that serves as a type; MK mark of the blood of the lamb.

X: Cp GA (p. 19[9-12]) which has a slightly expanded version, but transferred to the commentary on the liturgy (before the Our Father) 7 Lost by homoetoteleuton in A. 8 R + Christ. 9 R *om*

XI

C 11 D 15:

ܗܘ [1] ܕܡܬܡܫܚ ܟܠܗ ܦܓܪܗ ܡܫܘܕܥܐ [2] ܕܠܐܓܘܢܐ
ܕܠܘܩܒܠ ܣܛܢܐ ܥܐܠ . ܡܛܠ ܕܗܘ [3] ܕܥܐܠ ܠܐܓܘܢܐ
ܕܐܪܐܐ [4] ܒܡܫܚܐ ܡܬܡܫܚ ܕܢܫܘ̈ܦܢ ܐ̈ܝܕܝܗ ܕܡܢ ܕܐܪܐ
ܕܗܘ ܕܡܬܟܬܫ ܥܡܗ [5] . [6] ܡܫܚܐ [7] ܙܝܢܐ ܗܘ ܠܐ ܡܬܙܟܝܢܐ
ܐܝܬܘܗܝ [8] ܠܘܩܒܠ ܫܐܕ̈ܐ [6] .

XII

AR 10 C 12 D 16:

ܐܘܢܐ [9] ܡܡܠܐ [10] ܕܘܟܬ ܩܒܪܐ [11] . ܡ̈ܝܐ [12] ܕܒܗ ܟܪܣܐ
ܕܡܘܠܕ ܚ̈ܝܐ [13] . [14] ܐܦ ܡܘܠܕܐ ܕܡܢ ܕܪܝܫ ܐܝܬܝܗ̇
ܡܥܡܘܕܝܬܐ [14] .

XIII

(a) AR 11 C 13 D 17:

ܒܡ̈ܝܐ [15] ܕܬܠܬ ܙܒ̈ܢܝܢ [16] ܕܡܥ̈ܡܕܐ [17] ܪܐܙܐ [18] ܕܬܠܬܐ ܝܘ̈ܡܝܢ
ܕܗܘܐ ܒܫܝܘܠ [19] [20] ܝܫܘܥ [21] ܒܝܬ ܡ̈ܝܬܐ [20] .

XI: Features in GA (p. 6^{4-8}); cp MK 10 and DS 7.
 1 D GA + ܕܝܢ. 2 D ܡܫܘܕܥ; GA ܡܘܕܥܐ. 3 GA ܕܐܦ ܗܘ. 4 GA[ed] (GA[H] = C D) + ܐܢܫܐ. 5 D GA (om ܕܝܢ) ܗܟܢܐ ܕܝܢ ܐܦ ܗܪܟܐ. 6-6 = AR 6 (XI(a) above). 7 D + ܗܢܐ. 8 D GA post ܫܐܕ̈ܐ.
XII: Features in GA (p. 6^{9-12}).
 9 D GA + ܕܝܢ. 10 C D GA om. 11 C D (ܩܒܪܐ) GA ܩܒܪܗ ܕܡܫܝܚܐ ܡܡܠܐ. 12 R GA pr ܘ. 13 C D GA ܒ̈ܢܝܐ ܪ̈ܘܚܢܝܐ ܘܠܐ ܡ̈ܝܘܬܐ ܘܠܐ ܡܬܚ̈ܒܠܢܐ ܐܝܟ ܕܡܢ ܩܝܡܬܐ ܕܡ̈ܝܬܐ. 14-14 R pr ܘ; D om; C GA (pr ܕܝܢ [illegible]) ܡܘܠܕܐ ܕܡܢ ܕܪܝܫ ܐܝܬܝܗ̇.
XIII(a): Features in GA (p. 6^{12-13}). Cp MK 14.
 15 C om; D GA ܗܝ ܕܝܢ. 16 C (MK) ܬܠܬ ܛܒ̈ܥܬܐ; R[A] om ܕ. 17 C om; D GA ܒܡܥܡܕ. 18 C + ܗܘ; D GA + ܗܝ. 19 R om; C ܒܩܒܪܐ ܡܪܢ; D GA ܒܩܒܪܐ ܡܪܢ. 20-20 C D GA om. 21 R + ܡܫܝܚܐ.

XI The second anointing (absent from AR Sogdian)

C 11 D 15:

That the whole body is anointed indicates that he is entering the contest against Satan, because a man who enters the contest of a [1] fight is anointed with oil so that the hands of the person fighting with him may slip off from him [2]*. Oil is an invincible armour against demons [3].

XII The font

AR 10 C 12 D 16:

The font fulfils the place of the grave [4]. The water in it is the womb which gives birth to life [5]*. [6] Baptism is also rebirth [6].

XIII The baptism

(a) AR 11 C 13 D 17 (very fragmentary in Sogdian):

[7] The threefold baptism in water [7] is a symbol of the three days [8] Jesus [9] was in Sheol among the dead [8]*.

XI: Also in GA (p. 14^{2-6}). The first sentence is incorporated into MK 10 and DS 7, in both of whom it has been transferred to the first anointing. The second sentence corresponds to AR 6, also the first anointing (see IX(a) above).
 1 GA[ed] + human. 2 D GA + thus (he is anointed) here too. 3 = AR 6.
XII: Also in GA (p. 14^{7-10}). The first sentence is incorporated into MK 14, the second into DS 8.
 4 C D GA + of Christ. 5 C D GA DS to spiritual, immortal and incorruptible children as though after (*lit.* from) the resurrection of the dead. 6-6 D *om.*
XIII(a): Also in GA (p. 14^{10-12}). Incorporated into MK 14 and DS 8.
 7 C (MK) The three immersions; D GA Being baptized three times. 8-8 C D GA MK DS our Lord was in the Grave.
 9 R + Christ.

(b) C 14 D 18:

ܝܡܝܢܐ[1] ܕܟܗܢܐ [2]ܐܬܐ ܟܣܝܬܐ[2] ܕܡܬܬܘܪܨܘܬܐ[3] ܗ̇ܘ ܕܡܥܡܕ.

XIV

AR 12 C 15 D 19

ܗ̇ܢ[4] ܕܐܡܪ[5] ܕܡܥܡܕ ܦܠܢ [6]ܘܠܐ ܐܡܪ ܕܡܥܡܕ ܐܢܐ[6] ܡܘܕܥ[7] [8]ܕܠܘ ܕܝܠܗ ܐܝܬܝܗ̇[9] ܨܒܘܬܐ ܗܕܐ[10] ܕܚܝܠܬܐ. ܐܠܐ ܒܛܝܒܘ[11] [12]ܓ[ܒ]ܐ ܡܢ ܨܒܝܢܐ[13] [14]ܠܡܫܡܫܘ ܠܐܪ̈ܙܐ[15] ܗܠܝܢ[14] [8].

XV

AR 13 C 16 D 20 Sogdian:

ܡܣܩܬܢ[15] ܕܡܢ ܐܘܢܐ[16] ܐܬܐ[17] [18]ܕܩܝܡܬܗ ܕܝܫܘܥ ܕܡܢ ܩܒܪܐ[18].

XVI

C 17 D 21:

ܡܘܪܘܢ[19] ܒܬܪ ܕܥܡܕ[20]. ܕܪܝܚܐ ܒܣܝܡܐ ܘܪܘܚܢܝܐ[21] ܡܩܒܠ ܒܗ ܠܛܒܥܐ. ܘܐܝܬܘܗܝ ܬܘܒ[22] ܡܫܡܠܝܢܐ ܕܡܘ̈ܗܒܬܐ ܐܠܗ̈ܝܬܐ.

XIII(b): Features in GA (p. 6[13.14]). Cp MK 15.

1 D GA (+ ܕܝܢ) ܝܡܝܢܗ. 2-2 *scripsi* (= GAᴴ; C ܬܟܣܝܬܐ) D; ܐܬܐ ܗܝ; GAᵉᵈ ܐܬܐ. 3 D ܗ–; GA + ܟܣܝܬܐ.

XIV: Features in GA (p. 6[14-16]). Incorporated into MK 15 and DS 8.

4 D GA + ܕܝܢ. 5 R D GA + ܟܗܢܐ. 6-6 C D *om.* 7 C GA (DS) + ܒܝܕ ܡܟܝܟܘܬܗ; D ܡܫܡܫ. 8-8 D ܕܬܫܡܫܬܐ ܡܫܠܡ ܒܝܕ ܐܝ̈ܕܘܗܝ ܒܠܚܘܕ. ܡܫܝܚܐ ܓܝܪ ܐܝܬܘܗܝ ܕܡܥܡܕ ܠܐ ܡܬܚܙܝܢܐܝܬ. 9 C + ܗܝ. 10 C *om.* 11 C GA ܒܛܝܒܘܬܐ. 12-12 C GA (*om* ܗܘܐ and ܗܝ) DS ܗܘܐ ܐܬܝܗܒܬ ܠܗ ܗܝ ܡܘܗܒܬܐ 13-13 C GA *om.* 14 R GA *om* ܠ.

XV: Features in GA (p. 6[18-20]).

15 C D GA ܐܬ–; R D + ܕܝܢ. 16 D + ܕܡܥܡܘܕܝܬܐ. 17 R ܪܐܙܐ (Sogdian = A); D GA + ܗܝ. 18-18 R ܕܩܝܡܬܗ ܕܒܬܪ ܩܒܠ ܡܫܝܚܐ ܕܡܢ ܩܒܪܐ; C D GA ܕܡܣܩܬܗ (C + ܕܗܝ) ܕܠܫܡܝܐ ܒܝܕ (C ܐܝܟ) ܡܣܩܬܗ ܕܦܪܘܩܢ ܕܡܢ ܩܒܪܐ (D ܡܢ).

XVI: Featnres in GA (p. 6[20.22]).

19 D GA (*om* ܒ)ܡܘܪܘܢ ܕܡܬܛܒܥ (GA + ܕܝܢ) ܗܝ ܡܢ. 20 D ܡܥܡܕ; GA ܡܥܡܕܐ 21 GA ܐܢܝ–. 22 GAᵉᵈ + ܛܒܥܐ ܗܘ (GAᴴ = C D).

(b) C 14 D 18:

The right hand of the priest (is) a hidden sign [1] of the re-formation of him who is being baptized*.

XIV The baptismal formula

AR 12 C 15 D 19 (fragmentary in Sogdian):

Saying [2] 'N is baptized', [3] and not 'I baptize' [3] shows [4] that [5] this fearful affair is not from himself, but by grace [6] he has been chosen by the (divine) will [6] [7] to administer these mysteries [5] [7]*.

XV The ascent from the font

AR 13 C 16 D 20 Sogdian:

Our [8] going up from the font [9] is a sign [10] of the [11] resurrection of [12] Jesus from the grave [11]*.

XVI The post-baptismal anointing (absent from AR Sogdian)

C 17 D 21:

The myron [13] after he has been baptized: because he receives a sweet and spiritual scent by means of the imprint [14]; and it [15] is the perfecter of the divine gifts*.

XIII(b): Also in GA (p. 14[12.13]). Incorporated into DS 8; cp MK 15

1 In C corrupted into 'covering'.

XIV: Also in GA (p. 14[14.17]). Incorporated into MK 15 and DS 8.

2 R D GA *pr* The priest's. 3-3 C D *om.* 4 C GA DS + through his humility. 5-5 D he is merely fulfilling a service with his hands; for it is Christ who baptizes, in an unseen way. 6-6 C GA DS this gift has been granted him. 7-7 C GAᴴ *om.*

XV: Also in GA (p. 14[18.20]); rephrased in MK 17 and DS 8 (MK follows AR rather than C D GA).

8 C D GA The. 9 D + of baptism. 10 R symbol. 11-11 C D GA his ascent to heaven by means of the ascent of our Saviour from the grave. 12 R + our Lord.

XVI: Also in GA (p. 14[21.23]); incorporated into DS 9 and partly rephrased in MK 18.

13 D GA His being imprinted (*tb'*) with myron (*om* GA). 14 *ṭab'a.* 15 GAᵉᵈ that imprint (GAᴴ = C D).

XVII

AR 14 C 18 D 22 Sogdian:

[1]ܟܠܝܠܐ ܕܣܝܡܝܢ ܥܠ ܪܫܐ ܕܡܥܡܕ̈ܢܐ[1] ܡܚܘܝܢ[2] ܥܠ ܚܐܪܘܬܐ ܕܩܒܠܘ[3] [4]ܡܢ ܡܫܝܚܐ[5] [4].

XVIII

(a) AR 15 D 23 Sogdian:

ܠܒܘ̈ܫܐ[6] ܚ̈ܘܪܐ[7] ܛܘܦܣܐ[8] ܕܫܘ̈ܒܚܐ[9] ܫܡܝ̈ܢܐ[10] [9].

(b) C 19:

ܠܒܘ̈ܫܐ ܕܝܢ ܢܗ̈ܝܪܐ[11] ܒ̈ܢܝ ܢܘܗܪܐ[12] ܡܚܘܝܢ ܕܐܝܬܝܗܘܢ[12].

XIX

(a) AR 16:

ܪ̈ܟܝܟܘܬܐ[13] ܕܝܢ ܐܝܬܝܗ ܕܡܬܝܠܕ[ܢܘܬܐ ܕܦܓܪ] ܪܘܫܡ ܕܠܡܥܡܕܢܐ.

(b) C 20:

ܪܟܝܟܘܬܐ[14] ܕܡܐܢ̈ܐ ܐܝܬܝܗ[15] ܕܪܘܝܚܘܬܐ[16] ܕܡܘܠܕܐ ܪܘܚܢܝܐ[17].

XVII: Features in GA (p. 7^{1-2}).

1-1 R ܐܘܪܪܐ ܕܥܠ ܪܫ ܡܥܡܕ̈ܢܐ; C D GA^H; ܐܘܪܪܐ ܕܥܠ ܪܫ ܡܥܡܕ̈ܢܐ; GA^ed ܐܘܪܪܐ ܕܝܢ ܐܘ ܟܠܝܠܐ ܕܥܠ ܪܫ ܡܥܡܕ̈ܢܐ. 2 C ܡܫܘܕܥܝܢ; D GA ܡܫܘܕܥܝܢ, 3 R ܕܩܒܠ. 4-4 C ܒܡܥܡܕ̈ܢܐ ܒܝܕ ܡܫܝܚܐ; D ܡܢ ܡܥܡܘܕܝܬܐ ܒܝܕ ܡܫܝܚܐ; GA ܒܝܕ ܡܫܝܚܐ, 5 D (= AR 21) + ܬܟܣܝܬܐ ܕܡܥܡܕ̈ܢܐ ܡܚܘܝܐ ܥܠ ܠܐ ܡܫܬܚܠܦܘܬܐ ܕܚܝܠܐ ܟܣܝܐ ܕܩܒܠܘ.

XVIII(a): 6 D + ܕܝܢ 7 R *om sey* (*bis*). 8 R (*sic*) ܛܘܦܣܐ.
9 R D *om sey.* 10 D (cp C 19 in XVIII(b) below) + ܘܒ̈ܢܝ ܢܘܗܪܐ ܡܚܘܝܢ ܠܗܘܢ.

XVIII(b): Features in GA (p. 6^{23-24}); cp D 23 (in XVIII(a) above) and DS 9.
11 GA^H ܚ̈ܘܪܐ; GA^ed ܚ̈ܘܪܐ ܕܠܒܫܝܢ ܒܬܪ ܡܥܡܘܕܝܬܐ ܥܠ ܗܝ, ܕܗܘܘ ܠܗܘܢ. 12-12 GA ܒ̈ܢܝ ܢܘܗܪܐ ܡܫܘܕܥܝܢ.

XIX(a): 13 R *om sey.*

XIX(b): Features in GA (p. 6^{24-5}).
14 GA ܪܟܝܟܘܬܗܘܢ ܕܝܢ. 15 GA + ܗܝ. 16 GA ܗܬ-. 17 GA ܢܐ-.

XVII The orarium/crowns

AR 14 C 18 D 22 Sogdian:

[1] The crowns placed [1] on the heads of [2] those baptized signify the freedom they [3] have received from Christ [4 5]*.

XVIII The white garments

(a) AR 15 D 23 Sogdian:

The white garments (serve as) a type of the heavenly glories [6]*.

(b) C 19 (cp D 23):

The shining garments [7] show that they are children of light [8].

XIX The softness of the garments (absent from D Sogdian)

(a) AR 16:

That they are soft (is) a sign of the rebirth of the body.

(b) C 20:

The softness of the garments is a sign of the ease of spiritual birth.

XVII: Also in GA (p. 14^{28-30}) partly reworded in MK 20 (contrast DS 9).
1-1 R The oraria; C D GA^H The orarium; GA^ed The oraria or crowns. 2 C D GA^H *om* the heads of. 3 R he. 4 C the baptized (have received) through Christ; D from baptism through Christ; GA through Christ. 5 D (= AR 21, see XXVII(a) below) + the covering of the baptized signifies the unchangeability of the hidden power they have received.

XVIII(a): 6 R D glory; D + and indicate that they are children of light (cp C 19 in XVIII(b) below).

XVIII(b): Also in GA (p. 14^{24-5}); incorporated into DS 9 (contrast MK 19).
7 GA The white garments which they put on after baptism.
8 GA have become children of heavenly light.

XIX(b): Also in GA (p. 14^{26-27}); incorporated into DS 9.

XX

(a) AR 17:

ܒܣ̈ܡܐ ܕܩܕܡ ܡܥܡܕ̈ܐ [ܡܘܕܥܝܢ] ܥܠ ¹ܝܕܥܬܐ ܢܗܝܪܬܐ¹
ܕܩܒܠܘ ܡܢ² ܡܥܡ[ܘܕܝܬܐ ³ܕܒܫܡ ܐܒܐ] ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ³ ⁴.
⁵ܐܝܟ ܕܐܦ [ ] ܬܠܬܐ ܩܢܘ̈ܡܐ ؛
ܚܕ ܟܝܢܐ ܩܡ ܡܢ ܒܝܬ ܡ̈ܝܬܐ ܘܣܠܩ ܠܫܡܝܐ⁵ .

(b) C 21 D 24 Sogdian:

ܒܣ̈ܡܐ⁶ ܕܩܕܡ ܡܥܡܕ̈ܐ⁷ ܐܬܐ⁸ ܕܗܢܝܐܘܬܐ ܠܐ ܡܫܥܒܕܬ⁹
ܚ̈ܫܐ .

XXI

C 22 D 25 Sogdian:

ܢܘܗܪ̈ܐ¹⁰ ܡܘܕܥܝܢ¹¹ ܥܠ ܝܕܥܬܐ¹² ܕܩܒܠܘ ܒܝܕ¹³ ܡܥܡܕܐ
¹⁴ܕܒܫܡ ܐܒܐ ܘܒܪܐ ܘܪܘܚܐ ܩܕܝܫܐ¹⁴ .

XXII

(a) AR 18 Sogdian:

ܡܐܬܝܬܗܘܢ ¹⁵ܕܒܫܘܒܚܬܐ ܡܘܕܥܐ ܥܠ ܡܫܬܘܬܗܘܢ
ܪܘܚ[ܢܝܬ]ܐ¹⁵ .

XX(a): GA (p. 7^{4-6}) follows C 22, D 25 and Sogdian in applying this explanation to the Lights (XXI, below).
1 C D *om*; ܢܗܝܪܬܐ; GA ܢܘܗܪܬܐ ܕܝܕܥܬܐ ܐܠܗܝܬܐ. 2 C GA ܒܝܕ. 3-3 D *om*. 4 R ܕܩܘܕܫܐ. 5-5 R C D GA *om*; for Sogdian, see translation.

XX(b): Features in GA (p. 7^{2-3}).
6 GA + ܬܘܒ. 7 D + ܐܝܬܝܗܘܢ. 8 GA + ܐܝܢ. 9 D GA ܡܫܥܒܕܬ.

XXI: Features in GA (p. 7^{4-6}).
10 D GA (GA[ed] + ܕܡܢܗܪܝܗܘܢ) + ܕܡܢ. 11 D (cp AR) ܡܘܕܥܝܢ. 12 GA (cp AR) ܢܘܗܪܬܐ ܕܝܕܥܬܐ ܐܠܗܝܬܐ. 13 D (= AR) ܡܢ. 14-14 D *om*.

XXII(a): 15-15 R ܕܠܒܪܬܐ .

XX The incense

(a) AR 17 (cp C 22, D 25 and Sogdian on Lights, XXI below): The incense in front of the baptized indicates the enlightened knowledge [1] they have received from [2] baptism [3] which is in the name of the Father and the Son and the Holy Spirit [3], [4] just as also [ ] three persons [5], one nature arose from the dead and ascended to heaven [4].

(b) C 21 D 24 Sogdian:

The incense in front of the baptized is a sign of the delight that is not subjected to the passions [6].

XXI The lights (absent from AR)

C 22 D 25 Sogdian (based on AR 17, see XX(a) above):
The lights give an indication of the knowledge [7] they have received through [8] baptism [9] in the name of the Father, Son and Holy Spirit [9].

XXII The entry into the church

(a) AR 18 Sogdian:
Their glorious coming [10] (into the church) indicates their spiritual marriage [10]*.

XX(a): Also in GA (p. 15^{1-4}), but applied to the Lights (as in C D Sogdian).
1 C D *om* enlightened; GA illumination of divine knowledge.
2 C GA through. 3-3 D *om*. 4-4 R C D GA *om*; Sogdian as also the Lord Jesus, by the power of the invocation of these three names, arose from the tomb and ascended to heaven.
5 *qnume*.

XX(b): Also in GA (p. 14^{31}-15^{1}).
6 D GA delight that does not cause passions; Sogdian heavenly delight.

XXI: Also in GA (p. 15^{1-4}).
7 GA illumination of divine knowledge; Sogdian bright knowledge (cp AR 17)* 8 D Sogdian (= AR) from. 9-9 D *om*; Sogdian adds a further sentence (see XX(a)).

XXI(a): Incorporated into MK 23 and DS 9.
10-10 R into the church.

XXII

(b) C 23 D 26:

ܡܥܠܬܐ[1] ܕܒܫܡܫܬܐ ܠܗܝܟܠܐ ܡܫܘܕܥܐ[2] ܥܠ ܡܥܠܬܐ[3]
ܕܠܡܠܟܘܬܐ ܕܫܡܝܐ ܘܠܦܪܕܝܣܐ[4] ܗܘ ܕܢܦܩ[5] ܡܢܗ ܐܕܡ[6] .
ܘܥܠ ܚܕܘܬܐ ܕܡܠܐ̈ܟܐ ܕܡܛܠܬܗ[7] .

XXIII

C 24 D 27:

ܡܥܠܬܐ[8] ܕܠܘܬ ܡܕܒܚܐ[9] ܡܬܩܪܒܢܘܬܐ ܕܠܘܬ ܐܝܠܢܐ
ܕܚܝ̈ܐ[10] ܗܘ ܕܐܬܟܠܝ[11] ܡܢܗ ܐܕܡ ܡܢ ܫܘܪܝܐ ܡܛܠ[12]
ܥܒܪ ܦܘܩܕܢܐ .

XXIV

AR 19 D (commentary on the liturgy) Sogdian:

ܫܡܥܐ ܕܟܬ̈ܒܐ[13] ܘܣܘܟܠܗܘܢ[14] ܐܝܟ[15] ܠܚܡܐ ܘܡ̈ܝܐ
[ܕ]ܒܗܘܢ ܡܬܬܪܣܐ ܟܠܢܫ[16] .

XXV

AR 20 D (commentary on the liturgy) Sogdian:

ܫܝܓܬܐ[17] ܕܟܗܢܐ[18] ܡܠܦܐ ܠܫܡܘ̈ܥܐ[19] [20]ܕܢܫܝܓܘܢ
ܪ̈ܥܝܢ[ܗܘܢ][20] ܡܢ ܟܠ ܨܦ̈ܝܢ[21]

XXII(b): Features in GA (p. 7^{6-9}).

1 D GA ܡܥܠܬܗܘܢ. 2 D GA ܡܘܕܥܐ. 3 D GA ܡܥܠܬܗܘܢ. 4 GA[ed] (GA[H] = C D) ܘܦܢܝܬܗܘܢ ܕܠܦܪܕܝܣܐ. 5 D GA ܕܢܦܩܘ. 6 D GA (+ ܗܢܘܢ) ܕܒܝܬܐܕܡ. 7 D GA ܗܘܢ-.

XXIII: Features in GA (p. 7^{9-11}); cp MK 24, DS 9.

8 D GA (+ ܕܝܢ) DS ܡܥܠܬܗܘܢ ܕܕܟܪ̈ܐ. 9 D GA (*pr* ܕ) (MK) DS ܠܘܬ ܩܘܕܫ ܩܘܕܫܝܢ. 10 GA + ܡܫܘܕܥܐ. 11 D (plural) GA MK DS ܕܐܬܟ݂ܠܝ. 12 D ܕ.

XXIV: Features in GA (p. 7^{24}-8^{1}); Cp MK (*Comm. Lit.*).

13 GA + ܕܩ̈ܕܝܫܐ. 14 R[AB] ܗܘܢ-. 15 D GA ܬܘܪܣܝܐ (GA[ed] + ܐܝܟ) ܐܡܝܢܐ ܘܪܘܚܢܝܐ ܕܢܦܫܐ (GA[ed] + ܗܘ) ܕܚܠܦ. 16 D ܟܠܒܣܪ; GA (MK) ܦܓܪܐ.

XXV: Features in GA (p. 7^{14-16}) after XXVI.

17 D GA + ܕܝܢ. 18 R[AB] GA[H] + *sey.*; D + ܒܙܒܢܐ ܕܪ̈ܐܙܐ ܩ̈ܕܝܫܐ; GA + ܩ̈ܕܝܫܐ ܪ̈ܐܙܐ ܕܩܕܡ. 19 D GA ܠܟܠܗ ܥܡܐ 20-20 D GA ܕܢܫܝܓܘܢ ܪ̈ܥܝܢܗܘܢ. 21 D GA + ܘܬܘܒ ܕܩܕܡ ܐܠܗܐ ܒܚܢ ܠܒܐ ܘܟܘܠܝ̈ܬܐ ܩܝܡܝܢ ܒܙܒܢܐ ܕܪ̈ܐܙܐ.

XXII THE ENTRY INTO THE CHURCH (cont.)

(b) C 23 D 26:

The[1] entry during the service to the nave indicates the[1] entry into the kingdom of heaven and the paradise[2] that Adam[3] left, and the joy of the angels because of him[4] (*sc* the newly baptized).

XXIII THE ENTRY INTO THE SANCTUARY (absent from AR Sogdian)

C 24 D 27:

The entry[5] to the altar[6] is the approach to the tree of life, from which Adam had been held back[7] at the beginning, as a result of the transgression.

XXIV THE HEARING OF THE SCRIPTURES (absent from C)

AR 19 D (Commentary on the liturgy) Sogdian:

The hearing of the scriptures and their understanding is like[8] bread and water by which everyone[9] is nourished.

XXV THE WASHING OF THE HANDS OF THE PRIEST (absent from C)

AR 20 D (Commentary on the liturgy) Sogdian:

The washing of the priest[10] teaches the catechumens[11] to wash their minds of cares[12].

XXII(b): Also in GA (p. 15^{6-8}); incorporated into MK 23 and DS 9.

1 D GA Their. 2 GA[ed] (not GA[H]) and their return to paradise. 3 D GA the house of Adam. 4 D GA them.

XXIII: Also in GA (p. 15^{9-12}); cp MK 24, incorporated into DS 9.

5 D GA DS + of the males (MK = C). 6 D GA MK DS sanctuary. 7 D GA MK DS kept back.

XXIV: Also in GA (p. 16^{7-10}); in GA[ed] this is in the commentary on the liturgy (as in D), but in GA[H] it follows on XXIII. MK also includes this in the commentary on the liturgy.

8 D GA the continual spiritual nourishment of the soul, in place of. 9 D all flesh; GA the body.

XXV: Also in GA (p. 15^{15-18}), after XXVI.

10 D + at the time of the holy mysteries; GA + before the holy mysteries. 11 D GA all the people. 12 D GA + and again that they stand at the time of the mysteries before God who tests hearts and reins.

XXVI

D 28 (cp R Sogdian, in Commentary on liturgy):

ܡܣܒܐ ܕܐܪ̈ܙܐ ܐܝܬܘܗܝ ܡܩܒܠܢܘܬܐ ܕܠܚܙܬܗ [1] ܕܡܫܝܚܐ .

XXVII

(a) AR 21 (= D 22b, see XVII above):

ܬܟܣܝܬܐ ܕܡܥܡ̈ܕܐ ܡܣܒܪܐ [2] ܥܠ [ܠܐ] ܡܫܬܚܠܦܢܘܬܐ ܕܚܝܠܐ ܟܣܝܐ ܕܩܒܠܘ .

(b) D 29 Sogdian:

ܕܡܥܡ̈ܕܐ [3] ܕܠܐ ܡܫܝܓܝܢ ܐܝ̈ܕܝܗܘܢ ܫܒܥܐ ܝܘ̈ܡܝܢ : ܡܣܒܪܝܢ ܥܠ ܠܐ ܡܬܬܫܝܓܢܘܬܐ ܕܚܝܠܐ ܟܣܝܐ ܕܩܒܠܘ .

XXVIII

D 30 (= C 2, see I(c) above):

ܐܒܘܢ ܕܒܫܡܝܐ ܕܡܬܠܡܕܝܢ ܡܥܡ̈ܕܐ ܘܐܡܪܝܢ : ܡܣܒܪ ܕܗܘܘ ܠܗܘܢ ܡܟܝܠ ܒܢ̈ܝܐ ܕܐܠܗܐ : ܘܢܦܩܘ ܠܗܘܢ ܡܢ ܬܚܝܬ ܫܘܠܛܢܗ ܕܒܝܫܘܬܐ : ܘܐܬܚܪܪܘ ܡܢ ܗܝ ܕܐܬܚܫܒܘܢ ܗܘܘ ܒܢ̈ܝܐ ܕܪܘܓܙܐ .

XXVI: 1 R[AB] *om* ܠ.

XXVII(a): 2 D ܡܚܘܝܐ.

XXVII(b): Features in GA (p. 7[17-18]).

3 GA + ܕܗܢ.

XXVIII: Features in GA (p. 4[14-17]). See above I(c) for apparatus.

XXVI Communion (absent from A C; in *Comm. Lit.* in R Sogdian)

D 28:

The partaking of the Mysteries is the receiving of [1] the vision of Christ [1]*.

XXVII The covering/no washing of the hands (absent from C)

(a) AR 21 (= D 22b; see XVII above):

The covering of the baptized signifies the unchangeability of the hidden power which they have received.

(b) D 29 Sogdian (probably a duplication of AR 21 due to misreading of 'unchangeability'):

The fact that the baptized do not wash their hands for seven days signifies that the hidden power which they have received cannot be washed off.

XXVIII The Our Father (absent from AR Sogdian)

D 30 (= C 2, see I(c) above):

The 'Our Father who is in heaven' which the baptized are taught and which they repeat indicates that they have henceforth become children of God, and have left the dominion of evil, and have been liberated from being children of wrath.

XXVI: A different explanation in GA (p. 15[13-14]), MK 25 and DS 9.
1-1 Sogdian Christ's body and the vision of him which will not pass away.

XXVII(b): Also in GA (p. 15[19-21]) and (partly reworded) in MK 27 and DS 9.

XXVIII: Also in GA (p. 12[14-17]); contrast R Sogdian (both in *Comm. Lit.*) and DS 9. See I(c) above for apparatus.

PARALLELS ([12])

I. *AR 1*: The attribution by MK of the first phrase to John Chrysostom concurs with the title of the Melkite manuscript used by Rahmani (R^A). Moshe again quotes Rahmani's commentary on the Eucharist under the name of John Chrysostom in his own commentary on the Liturgy (ed. CONNOLLY-CODRINGTON, pp. 25*-6 = ET p. 34).

D 1: Based on PsD, *EH* V.vi ἡ δὲ τῶν λειτουργῶν τάξις ἡ καθαρτική; also quoted by John of Dara, *De Oblatione* I.9 (ed. Sader, p. 10). The same interpretation is given by the compiler of D earlier on in the manuscript (f. 67^a). The explanation may originate in a bilingual pun *diakonoi/mdakkyane*; if so, this would say something of the background of the pseudo-Areopagite (or his sources).

D 2: Evidently based on PsD, *DN* VII.iv ἡ θεία πίστις ἡ μόνιμος τῶν πεπιστευμένων ἵδρυσις, ἡ τούτους ἐνιδρύουσα τῇ ἀληθείᾳ καὶ αὐτοῖς τὴν ἀλήθειαν, ἀμεταπείστῳ ταυτότητι, τὴν ἁπλῆν τῆς ἀληθείας γνῶσιν ἐχόντων τῶν πεπεισμένων.

D 3: This idea is prominent in both John Chrysostom and Theodore; see, for example, FINN, pp. 93-5.

II. *C 3, D 4*: Based on PsD, *EH* II.iii.5 μηδεμίαν σχέσιν ἔχοντα πρὸς τὴν προτέραν ζωήν.

III. *AR 2*: The same word is used of the apotaxis in ThM, *Cat. Hom.* XIII.5 (p. 374); the idea later features in PsD, *EH* II.iii.5. The absence of any mention of turning to the west (or east for the syntaxis, = C 6, D 7) is also characteristic of John and Theodore.

([12]) The following abbreviations are employed:
FINN = T. M. FINN, *The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St John Chrysostom* (Washington, 1967).
Narsai = *Homilies*, ed. A. MINGANA (Mosul, 1905).
PsD = Ps. Dionysius (EH = *Ecclesiastical Hierarchy*; DN = *Divine Names*).
ThM = Theodore of Mopsuestia, *Catechetical Homilies*, ed. R. TONNEAU (Rome, 1949).

C 4, D 5: Cp. Severus, *Hom.* 109 (*PO* 25, p. 772) 'You cast from you the black clothing of evil, the works of darkness and slavery of sin, and the Accuser himself with the demons, teachers of evil'.

IV. *C 6, D 7*: Cp Cyril(?), *Cat. Myst.* XIX.9, 'the east, region of light' (but the absence of any other close parallels makes any influence from Cyril here unlikely); cp. also Severus, *Hom.* 109 (*PO* 25, p. 772) 'turn joyfully to the East, indicating that the Sun of Righteousness has risen for you who will shortly become children of light'.

V. *AR 3*: *tawdita*, *'aboda* and 'the good things of heaven' are all very characteristic of Theodore's *Catechetical Homilies* (but he has a trinitarian syntaxis). Confession of 'the Maker', rather than of 'Christ' or the 'Trinity', is found in Narsai (I, p. 359).

VI. *AR 4*: The imagery is very close to ThM, *Cat. Hom.* XII.23 (p. 358), who compares the utterance of the exorcisms to the role of a *synegoros* pleading a case before a judge. Narsai (I, p. 359, 362-3) would seem to reflect the wording of AR 4.

In *Cat. Hom.* XII.23 Theodore speaks of 'slavery' (as C 5; cp also C 2 = D 30), but in XII.18 he uses the term 'dominion' of Satan. The precise phrase 'evil dominion' is found in John the Solitary (ed. RIGNELL, *Drei Traktate*, p. 19* lines 28-9); cp. also Narsai (I, p. 359) 'dominion of the evil one'. For the 'battle with Satan', cp Narsai I, p. 357.

VII. *AR 5*: The same term is found in ThM *Cat. Hom.* XII.16 (p. 346), and recurs in Narsai I, p. 363.

C 9, D 12: The mediating role of the sponsor features in PsD, *EH* II.ii.5.

IX. *AR 6*: The oil as armour is found in ThM *Cat. Hom.* XIII.20 (p. 400), and later in Narsai, I p. 366.

AR 7: Very close to ThM *Cat. Hom.* XIII.17 (p. 396) 'the mark (*rushma*) with which you have been marked is a sign that you have been imprinted (*tb'*) as a sheep of Christ and soldier of the heavenly king'. The baptised in the service of the 'heavenly king' is a theme which also occurs in John Chrysostom (ed. WENGER, II.12), and is picked up by Narsai, I p. 366.

AR 8: Again very close to ThM *Cat. Hom.* XIII.18 (p. 396/8), 'you receive as it were the imprint (*tab'a*) on your forehead... which is the most honourable part of the body... We receive the *rushma* so that we may be fearful to demons from afar'. The Syriac translation of Theodore uses *gushma* and *daywe*, in contrast to *pagra* and *shide* in AR 8; this suggests that if AR is based on Theodore here, use was made of the Greek original and not the Syriac translation; alternatively, if there is no direct literary relationship, the implication will be that the common catechetical tradition was a Greek, rather than a Syriac, one.

X. *AR 9*: According to ThM *Cat. Hom.* XIV.14 (p. 430) the *rushma* was received kneeling. The idea that this kneeling represents the Fall is found in ThM *Cat. Hom.* XIII.16 (p. 394), although Theodore gives a different explanation of the rising (XIII.19, p. 398/400). The kneeling is also mentioned in Narsai (I, p. 363), but is passed over in silence by the later commentators, with the exception of Ps.George of Arbela (ed. CONNOLLY, II, p. 110), who, however, gives a different explanation.

XI. *C 11 = D 15*: Probably based on PsD *EH* II.iii.6. Note that PsD does not refer to a second pre-baptismal anointing (in this he is followed by MK).

XII. *AR 10*: Although in general Theodore gives great emphasis to Romans 6, I have found no very close parallel to AR 10 (the same applies to AR 13). Theodore describes the font as a womb in *Cat. Hom.* XIV 9 (p. 420), whereas according to FINN (p. 163) John Chrysostom never does. Narsai speaks of the font both as a grave and a womb, as AR 10 (I, p. 345, 346).

XIII. *AR 11*: Again, although Theodore discusses this in *Cat. Hom.* XIV.19-20, there does not seem to be any direct connection with AR 11, which corresponds reasonably closely to Cyril(?) *Cat. Myst.* XX.4. Other, later, parallels are provided by Severus, *Hom.* 42 (*PO* 36, p. 72/3) and PsD *EH* II.iii.7: τὸν οὖν ἱερῶς βαπτιζόμενον ἡ συμβολικὴ διδασκαλία μυσταγωγεῖ ταῖς ἐν τῷ ὕδατι τρισὶ καταδύσεσι τὸν θεαρχικὸν τῆς τριημερονύκτου ταφῆς Ἰησοῦ τοῦ ζωοδότου μιμεῖσθαι θάνατον.

On chronological grounds it is impossible that AR should be using PsD, but the reverse could well be the case if (as seems quite possible) Greek was the original language of the document. C 13's wording, on the other hand, may be influenced by PsD. AR 11 was probably known to Narsai, I p. 346.

C 14, D 18: Compare perhaps ThM *Cat. Hom.* XIV.18 (p. 440).

XIV. *AR 12*: Compare ThM *Cat. Hom.* XIV.15 (p. 432), (the passive formula is used) 'since it is not for any man to give such a gift, only the divine grace... He indicates that he is obedient and a minister of what is being done'. Similarly John Chrysostom (ed. WENGER, II.26), δεικνὺς ὅτι αὐτὸς μόνον διάκονος γίνεται τῆς χάριτος... ἐπειδὴ εἰς τοῦτο παρὰ τοῦ πνεύματος τέτακται.

Narsai's discussion of the passive formula for the *rushma* (I, p. 367) is probably based on AR 12, '(the priest) is a mediator, chosen by grace to serve...'.

XV. *AR 13*: Cp *Apost. Const.* III.17.3.

XVI. *C 17, D 21*: The last phrase corresponds to Severus' *Letter to John the Soldier* (§ 10 of my edition to appear in the *Festschrift* for W. STROTHMANN), and is close to the formula used in the Syrian Orthodox baptismal *ordo* attributed to Severus (for texts, see *Le Muséon* 83 (1970), pp. 427-8).

XVII. *AR 14*: Theodore mentions the *oraria* after the first anointing (*Cat. Hom.* XIII.19, p. 398); *Cat. Hom.* XIV.1 (p. 404) explains the *orarion* as follows: 'when you rise up (*sc.* from kneeling) once you have received the imprint, you spread over your heads a linen (*orarion*), which is a sign of freedom...'. (Cp also XV.23 (p. 500) for a similar explanation of the deacon's *orarion*).

XVIII. *AR 15*: Though Theodore mentions 'shining white garments' (*Cat. Hom.* XIV.26-7, pp. 454-6), this is closer to C 19 than to AR 15. Narsai (I, p. 347) seems to know AR, 'he puts on clothes as a symbol of that incorruptible glory'. Contrast John the Solitary (ed. RIGNELL, *Drei Traktate*, p. 23*), 'they (*sc.* the baptized) reveal the hidden joy they have received by means of the white garments' (Theodore also sees them as symbolizing joy, rather than glory).

XXI. *C 22, D 25*: Compare John the Solitary (ed. RIGNELL, *Drei Traktate*, p. 23*), 'they reveal the light of knowledge that has been given to them by means of the light of the torches'. The lights, while not mentioned by John Chrysostom or Theodore, are referred to by Proclus (FINN, p. 189).

XXII. *AR 18*: Baptism as a betrothal is prominent in John Chrysostom (cp FINN, pp. 165-6).

XXVI. *D 28*: In general compare PsD, *EH* III.iii.13-14.

XXVII. *AR 21*: D thus preserves the original form (D 22b = AR 21) and the corruption (D 29) which has led to a re-interpretation; since the corruption is also in the Sogdian it must be early. PsD *EH* II.iii.5 speaks of the 'unchangeableness of the godlike habit', but in a different context. For ἀναλλοίωτος in a baptismal context, compare also Gregory of Nyssa, *Orat. Catech.* (*PG* 45, col. 100B).

SOURCES AND INFLUENCE

(a) *AR*

The parallels adduced in the previous section indicate that the affinities of AR are far closer to Theodore than to John Chrysostom, and indeed in a few places it even looks as if AR could be quoting Theodore (see in particular on AR 4,7 and 8). Structurally, however, AR is more primitive (13) than Theodore, since it knows neither a second pre-baptismal anointing nor a post-baptismal one (the description of the latter in Theodore may not, however, be genuine) (14). It would seem more satisfactory, then, to suppose that AR belongs to a catechetical tradition very close to Theodore, but perhaps slightly earlier.

It is very likely that Narsai, in his two homilies on the baptismal service, drew directly upon AR as well as on Theodore (see especially parallels to AR 3, 4, 11, 12 and 15).

There are a few contacts between AR and Pseudo-Dionysius, and it is possible that the pseudo-Areopagite knew AR in Greek; besides the possible use of AR 11, note also *EH* II.iii.5: the syntaxis involves 'complete separation from baseness', perhaps based on AR 2, 'the denial of Satan (means) the keeping away from evil works' (15). That the commentary in AR was written originally in Greek is likely on quite other grounds: the language employed is much more Greek than Syriac in flavour with its use of negated substantives such as *la meštagnyanuta* = τὸ ἀναλλοίωτον. This is actually an argument that is stronger for a relatively early document (such as this) than it would be for a text belonging to the late fifth century onwards. The remarkably close contacts with the catechetical tradition within which Theodore worked also point in the same direction (see in particular the parallels to AR 8).

(13) This need not, of course, necessarily be a criterion of date (cp. Narsai).

(14) For the view that it is a later addition, see C. J. A. LASH, "L'onction post-baptismale de la 14e homélie de Théodore de Mopsueste: une interpolation syriaque?", in *XXIX Congrès International des Orientalistes: Resumés* (Paris, 1973), pp. 43-4.

(b) *Sogdian*

The Sogdian is very closely based on the earliest recension, represented by AR. The only departures from it are in the position of the section on the sponsor (VII; curiously delayed to the middle of XII), the omission of XIX, and in XX, XXI and XXVII. For the position of XXVI, the Sogdian follows R against A.

(c) *C*

Outside AR, the sources of C for the most part remain to be identified. C 3, 9, 11 and 13, however, are probably under the influence of Ps. Dionysius, and C 17 seems to be based on Severus. The attribution of the whole to Severus in C is obviously incorrect.

(15) John of Dara's paraphrase of *EH* employs the same Syriac word as AR 2 at this point (I use Bodley Or. 264, f. 29b). For the (unpublished) Syriac versions of Ps. Dionysius, see J. M. HORNUS, "Le corpus dionysien en syriaque", *Parole de l'Orient* 1 (1970), pp. 69-94, and G. WIESSNER, "Zur Handschriftenüberlieferung der syrischen Fassung des Corpus Dionysiacum", *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Phil.-hist. Kl. 1972, pp. 165-216. When the texts are published it should be possible to specify the translation used by C and D.

(d) *D*

D's compiler evidently knew both AR and C [16]. The claim of its title that it uses Pseudo-Dionysius is in part correct, and some at least of its supplementary material derives from that source (see parallels to D 1, 2, 28, besides the places where D follows C when the latter is based on Pseudo-Dionysius). D's other sources, like those of C, still remain to be identified.

(e) *GA*

George seems to have known both the two recensions represented by C and D (see especially Vb, where GA combines C and D), and, though he usually agrees with D against C, there are places where he follows C against D (it is interesting that in most of such cases D is supported by AR) [17]. In XIV GA follows AR against C D, but such an alignment is exceptional.

(f) *MK*

Moshe bar Kepha uses his sources much more freely than does George, but we have already noted how he quotes Ia as coming from John Chrysostom, following the attribution in R^A^. MK evidently also knows C (see Ib) and D (see Id) separately, as well as through GA.

(g) *DS*

There does not appear to be any clear evidence that Dionysius knew AR C and D other than through George and Moshe bar Kepha [18].

The above discussion has been confined to the commentary on the baptismal service. Since a full assessment should extend to the commentary on the eucharistic liturgy as well, the conclusions reached here must be regarded as being of a provisional nature.

[16] This is shown by IXb; cp also XVII, where D = AR + C.

[17] For examples, see apparatus to VI, XII, XIV, XX, and (for position) Ic.

[18] Barhebraeus' commentary is likewise of little interest for the textual history of these commentaries.

Structure

The archaic nature of AR is shown at once by the absence of the post-baptismal anointing and the second pre-baptismal one, a pattern paralleled in Syriac tradition by Narsai (second half of the 5th century). In the course of time this earliest recension of the commentary tradition has undergone subsequent development in two different ways, by supplementation (notably in I, II, IV, VIIIb, XI, XIIIb, XVI, XXIII, XXVI), and by substitution (notably in III, V, VII, XIX, XX, XXII); only very rarely has material in AR been dropped altogether (notably X and (in D alone) XIX).

It will be noted from the Table given above that there are two points in particular at which the order of AR differs markedly from that of C D and the later Syriac commentators: the initial rites preceeding the first anointing, and the final sections.

(a) *The initial rites*

The basic difference lies in the position of the exorcism, and three different patterns are attested:

(1) Apotaxis-syntaxis-exorcism: this is the sequence found in AR, and it is reproduced in the old Syrian Orthodox baptismal *ordo* attributed to Timothy.

(2) Apotaxis-exorcism-syntaxis: this is found in C D and GA.

(3) Exorcism-apotaxis-syntaxis: this is the order in the later Syrian commentary tradition (e.g. Moshe bar Kepha, Dionysius bar Ṣalibi, Barhebraeus); it is also the norm in the West Syrian *ordines*, the Syrian Orthodox Severus, the Maronite Jacob of Serugh, and the Melkite Basil. This sequence is already found in Theodore (*Cat. Hom.* XII-XIII).

There turn out to be some surprising variants in this three-fold pattern [19]: the Syrian Orthodox *ordo* in Add. 14518 has only exorcism-syntaxis, while Pseudo-Dionysius does not describe an exorcism.

From John Chrysostom, Theodore and Cyril(?) of Jerusalem it is clear that the exorcisms belonged to the period of preliminary preparation [20]. Evidently when the preliminary rites were joined

[19] Further variation is found in the position of the inscription and of the consignation without oil.

[20] There is no hint of any exorcism in the earliest Syriac texts on

with the main baptismal rite (fifth century?), the exorcism was at first placed in a variety of different positions in relationship to the apotaxis and syntaxis: that in AR and the *ordo* attributed to Timothy is obviously illogical, and this alone will explain its abandonment for either the pattern of C D GA, or that or the extant manuscripts of the *ordines* and the later commentators [21]. The latter is of course historically correct, but probably it represents only the final stage in the adjustments rendered necessary by the inclusion of the exorcism into the main rites.

(b) *The final sections*

Here the basic difference concerns the order of the two items, orarium [22] and white garments:

(1) Orarium-white garments: this sequence is that of AR C and D; in the later commentators, however, it is found only in the Harvard manuscript of George, although it is evidently known to Dionysius bar Ṣalibi.

(2) white garments-orarium: this is the order of GA^{ed} MK DS and Barhebraeus.

It is also to be noted that the Lights (XXI), absent from AR but not from the Sogdian, come after the Incense (XX) in C D GA, but before it in MK DS and Barhebraeus. Since C D GA Sogdian use AR's entry on Incense for the Lights, it is easy to see how confusion could have arisen.

Summary

The three commentaries published here, A C and D, represent three successive stages in the growth of the West Syrian commentary tradition, designed to cover both baptism and the eucharist (the latter is not discussed in this article). These commentaries form the basis of the subsequent commentary by George bishop of the Arabs.

---

baptism (Aphrahat, Ephrem, *Acts of Thomas* and *Acts of John*); Aphrahat, Ephrem and the *Acts of John* do, however, know an apotaxis.

(21) Likewise the Byzantine rite.

(22) In ThM, *Cat. Hom.* XIII.19 (p. 398) the orarium is laid by the priest over the head of the candidate after the first pre-baptismal anointing.

The oldest text form, that of AR Sogdian, must date from the early fifth century, seeing that it preserves an archaic structure of service, without a post-baptismal anointing, and was early enough to be known to East, as well as West, Syrian tradition. The very close affinities of several sections with Theodore's *Catechetical Homilies* suggests that in its oldest form (probably in Greek) the commentary belonged to the same catechetical tradition (and one somewhat different from the one in which John Chrysostom worked). One might conjecture that the commentary reached the Church of the East by way of the Persian School at Edessa and its successor at Nisibis; this would readily account for Narsai's evident acquaintance with it.

This oldest recension was later expanded to meet changes in the structure of the baptismal rite, in particular the introduction of a second pre-baptismal, and a post-baptismal, anointing. In the course of this expansion of the commentary tradition Pseudo-Dionysius was certainly one of the authors on whom the later editors drew; Severus may have been another, but for the most part the additional sources of C and, later, D still await identification.

The Oriental Institute, Oxford Sebastian Brock

OCP 46 (1980) 62-88

The Authenticity of Aphrahat's Synodal Letter

A full decade has passed since J. M. Fiey asked a radical question about the synodal letter figuring as Aphrahat's fourteenth treatise: is its author the Persian Sage? Fiey himself modestly declined to answer that question and only suggested the methodology of the further study that would be needed: "a comparison of the styles and of the vocabulary of the two tomes of Demonstrations with those of the fourteenth" (1).

As far as I know, no one has so far taken up Fiey's question and suggestion for systematic consideration. Scholars like Murray and Brock continue to write on Aphrahat, taking for granted the authenticity of the fourteenth treatise or demonstration. This seems to indicate that the reasons adduced by Fiey against authenticity have not appeared to them cogent enough; or is it that angels fear to tread on the terrain of the chronology of the fourth century Persian Church? I may be foolish enough to step into that terrain, but I have surely not rushed into it: this essay was completed in 1972 and was kept in storage with the hope that someone wiser than the present writer would deal with the issue raised by J. M. Fiey. By publishing it now with minor retouches it is hoped that at least the discussion will be reopened, even if the present essay does not answer all the questions surrounding the issue.

Aphrahat's Demonstrations or treatises are cited from PS I. 1 and 2. We indicate usually only the columns and the lines, but in citations from the 23rd treatise, which is in the second volume, II is added. Occasionally we give also the treatise or paragraph number.

With a view to simplification, we shall give a few recurring Syriac proper names without diacritical signs. Thus, Aphrahāṭ: Aphrahat; Pāpā: Papa; Šim'un Barṣabb'ae: Simon Barsabbae; Šābūr: Sapur.

(1) J. M. FIEY, "Notule de littérature syriaque. La Démonstration XIV d'Aphraate", *Mus* 81 (1968) 449-54. "Un dernier point serait à étudier: pourrait-on aller encore plus loin et déclarer que la lettre XIV n'est pas d'Aphraate? ... seule une comparaison des styles et du vocabulaire des deux tomes des Démonstrations avec ceux de la 'quatorzième' pourrait donner la réponse. Cela sort de ma compétence". (p. 454).

It is chiefly as a historian that Fiey has trouble with Aphrahat's fourteenth treatise and in particular with its colophon carrying the date February 344 A.D. (equivalently). From a historical point of view, the contents of this letter suggests to Fiey a date anterior to 329 A.D. For at the time of its composition, he says, the one blamed in it was surely alive; and that unnamed ecclesiastic must be identified with Mar Pāpā of Seleucia-Ctesiphon (+ 329). If so, Fiey argues, its colophon with a later date cannot be authentic, but must be attributed to scribal manipulation. What is more, not only is the colophon suspect, but the synodal letter itself is of dubious authorship. For, citing the authority of Abdiso of Nisibis and of Bar Hebraeus, Fiey maintains that only 22 treatises or demonstrations, corresponding to the 22 letters of the Syriac alphabet, can be attributed to Aphrahat, whereas usually 23 treatises are believed to have Aphraphat for their author. There is then "an additional letter" concludes Fiey (2); and this additional letter must be the fourteenth treatise, since it is peculiar in that it is addressed by a group to a group, whereas the other 22 are letters by a single person to a single person. Another peculiarity of the fourteenth treatise is that its colophon is not in the first person but in the third person — again making Fiey suspect scribal intervention. Indeed, all the colophons in Aphrahat are suspect for Fiey. The colophon of the 23rd treatise confuses the date of the "great massacre" of the Persian martyrs under Sapur II in a way no contemporary writer could have done but only later minds, who had nothing to go by but logical deduction in order to present an air of consistency with the new sequence they had given to the treatises (3). All this should make even the present alphabetical order of the treatises very suspect. Finally, Fiey proposes to expel the synodal letter from its actual place in the alphabetical series and to introduce in its place, or elsewhere in the series, the present 23rd treatise. Become independent of the series, the synodal letter can be assigned a date prior to 329; its actual date 344 is to be rejected categorically (4). In conclusion Fiey asks, may not the received paternity of the synodal letter itself be called into question?

(2) *Ibid.*, p. 450. See also FIEY's *Jalons pour une histoire de l'Eglise en Iraq* (CSCO 310, subs. 36), Louvain, 1970, p. 74.

(3) *Ibid.*, p. 452.

(4) *Ibid.*, p. 450.

* * *

The question of the synodal letter's authenticity is of course not new. A number of authors who have dealt with this question may be mentioned: C. Sasse, J. Forget, G. Bert, J. Parisot, P. Schwen, Ortiz de Urbina, E. Duncan (5). We need not review their discussion here but only look into the new reasons brought forward by Fiey. His starting point is the colophons: if they are not authentic, their chronology is *ipso facto* discredited. As the sequence and alphabetical order of the treatises are correlative to this chronology, they too are suspect of scribal manipulation (6). This leads finally to suspicion about the synodal letter as "an additional letter"; its authenticity thus being open to question. Let us now take a closer look at each of these points one by one.

1. *The Colophons.*

The colophon of the tenth treatise contains no date, whereas that of the twenty-second recalls that a date had been attached: "I wrote/dispatched the first ten treatises in the year 648 of the era (literally, reign) of Alexander, son of Philip of Macedon, *as was written at their end.* And these last twelve I am writing/dispatching in the year 655 of the era of the Greeks and the Romans, that is of the era of Alexander, which is the 35th year of the king of Persia" (7). Now the question is, who wrote this curious colophon, Aphrahat or a scribe? And the presupposition would be: if a date were found at the end of the tenth treatise, Aphrahat himself — otherwise, a scribe. In other words, consistency means genuine authorship; lack of consistency means scribal intervention.

(5) For the list and more precise bibliographical references, see M. J. Higgins, "Aphraates' Dates for Persian Persecution", *Byzantinische Zeitschrift* 44 (1951) 265-71, see p. 266, n. 2.

(6) "Mais si plusieurs des conclusions des lettres ne sont que des colophons des copistes usurpant la plume de l'auteur lui-même, on est en droit de mettre en doute les dates avancées dans ces colophons; peut-être ne sont-elles que la déduction logique du nouvel ordre donné aux lettres?" (pp. 451-52).

(7) PS I, 1, tr. 22, § 25, col. 1044:11-20.

But this exegetical rule, which is of some value generally, cannot be taken as absolutely valid as if authors could not be guilty of an oversight. After all, authors and not only scribes are sometimes shown to be inconsistent by literary criticism. It would be curious why a scribe should assign the first ten treatises to the year 336/7 and leave the rest for 344. Surely, if he had some purpose in assigning a separate date for the first ten treatises (336/7), he would presumably have inserted it in the colophon of the tenth treatise rather than in that of the twenty-second, with the suprising addition "as was written at the end of those ten treatises". If he (another scribe?) suppressed a date at the end of the tenth treatise, why did he not trim out the date in the colophon of the fourteenth treatise as well, to be content with one general index at the end of the twenty-second? Now, if we are prepared to grant the benefit of an oversight to scribes, we may grant it equally to the author himself? We are not sure that Aphrahat kept a copy of the letters he sent to his friend. Perhaps he had only a list or brief sketches of the first ten letters to consult when he indexed his works in 344, before dispatching the second packet of treatises 11-22. On this occasion he might have thought that he had dated the colophon of the tenth treatise, whereas in fact he had not. Surely, after an interval of eight years a little forgetfulness can be pardoned in any sage. Aphrahat probably never revised his letters with a view to publication; in all likelihood it was his correspondent who published them (8). In any case, this can be at least an alternate hypothesis to that of scribal intervention. A third hypothesis could be that the last page of the first dispatch with the dated colophon got lost while the treatises passed hands from reader to reader. As a rule, we should not call in scribes into an author's study before he has failed to answer the question we put to him.

Let us take a closer look at the colophon of the XXII treatise, cited above: "I wrote/dispatched the first ten treatises in the year 648 of the era of Alexander... and the last twelve I am writing/dispatching in the year 655 of the Greeks...". In epistolary language, the Syriac *kethbeth*, like its Latin equivalent "scripsi", can mean "I wrote or I dispatched", or "I am writing/dispatch-

(8) "Someone may ask, who on earth wrote these treatises?" (c. 1048:24-25).

ing". In our colophon, the past tense fits the year 648 and the present tense goes well with the year 655, when the second set of letters was being dispatched. When *kethbeth* is taken in the sense of *dispatching* or sending, the actual time of the composition of the letter or letters is left out consideration. A work that was finished long ago and was kept in storage, or put aside with a view to revising it, may be posted now with *kethbeth* and the date marking the time of posting. Such a date then represents only a *terminus postquam non* as regards the composition. With this distinction in mind, we may leave to Aphrahat's treatises a wide enough period in which they could have been composed, for the simple reason that the alternative would be the curious supposition that Aphrahat confined his epistolary activity to two years, 648 and 655 of the Greeks (and 656 for the 23rd treatise), letting his pen lie idle before and in between these years. In any case, nothing obliges us to suppose so, least of all *kethbeth* of the colophon of the 22nd treatise.

If we apply the above distinction to the colophon dating the fourteenth treatise, we may allow that it was composed as a synodal letter within a wide enough period prior to the year 655 of the Greeks (344 A.D.). Such a possibility would then render it unnecessary to postulate scribal manipulation as the *only* explanation of any inconsistency between the synodal letter's date and contents. If there is such inconsistency is another question. We shall return to it shortly. Let us now look at the peculiarities of the colophon of the synodal letter.

First of all there is the alphabetical series, in which the synodal letter, beginning with an initial *Nun*, is inserted in the 14th place. To realise how peculiar that is, it will help to run through the titles of the whole series of 22 treatises. The first ten have relevance *ad intra* in the life of the correspondent and his ascetic companions, like fasting and prayer; the last twelve have an *ad extra* dimension, chiefly for controversies with the Jews. This second set consists of: 11) On circumcision, 12) On the Pasch, 13) On the Sabbath, 14) Exhortation, 15) On the Distinction of Foods, 16) On the Peoples replacing the People, 17) On Christ the Son of God, 18) Against the Jews on Virginity and Chastity, 19) Against the Jews' Claim to be Destined to be Gathered Again, 20) On Supporting the Poor, 21) On Persecution, 22) On Death and the Last Times.

The colophon of the synodal letter appears peculiar for two reasons: first, it makes its appearance in the middle of a series of treatises which have no colophons; and secondly, its wording is in the third person, whereas the other three treatises with colophons (10, 22, and 23) have the wording in the first person. "Happy be the memory of him who took the trouble of drafting it!" (col. 725) is in contrast to *kethbeth* ("scripsi") in the other three treatises. Now, it seems to me that these peculiar features, far from making the colophon suspect, only reinforce its authenticity. For, if the synodal letter was indeed drafted by Aphrahat in his capacity as the theologian of the synod, of which there is question in the introduction, we have to presume that the synod itself or at least some of its representative leaders read it and signed it before sending it to its addressees. The third person in the colophon is then quite in order as the synod's word of thanks to the man who took the trouble of drafting it. Indeed, in the context, the first person would have been incongruent and suspicious! We would have had no way of checking if the author was only passing on a personal composition of his as a synodal letter. As it is, the third person stands for the synod's approbation and signature. The same circumstance also gives a satisfactory explanation why there appears all of a sudden, in the middle of a series of treatises without colophons, just one treatise with colophon, precisely the synodal letter. To attribute the colophon to a scribe is not to allay our surprise, but to turn it into perplexity. A scribe would more probably have cancelled the colophon to make the fourteenth treatise conform to the pattern of the rest in the series; or, a fraud would presumably have preferred the first person, as in the other colophons. Again, a pseudo-Aphrahat would hardly have inserted a synodal letter in a series of anti-Jewish treatises. For thematic unity, a scribe would rather keep it off the series, as was done by Gennadius or the Armenian translator (cf. infra). Aphrahat, while engaged on his acrostic series, may more readily be supposed to have assigned the synodal letter its actual place and started it with *Nun*, simply because it fell due in the series.

In short, the peculiarities of the synodal letter, and more particularly of its colophon, turn out to be, on closer scrutiny, genuine marks of its authenticity. The supposed 'scribe', responsible for the third person pronoun of its colophon, has a good chance of having been the president of the synod itself, adding

thus a valuable attestation. Scribal interventions in the works of the Persian Sage on the whole have been minimal, like the addition of the titles of the 23 treatises.

We cannot however attach too much weight to these peculiarities. The colophon of the 22nd treatise also has the third person, side by side the first person; it also envisages a larger audience than a single correspondent: "our brothers and friends". As its interest goes beyond the question of pronouns and numbers, let us examine it in some detail.

> § 25. "I am sending (*kethbeth*) these notes to our brothers and friends, the children of God's Church, which is in various places, so that on receiving and reading them they may remember little me also in their prayers, knowing that I am also a sinner and am defective. But my faith is what I have set forth in these chapters which I have composed [Then follow the index of the 22 treatises, ending with the dating, cited already (n. 7)].
>
> § 26. These I have written as best as I could. But if anyone, on reading these discourses, should find in them expressions that do not suit his own ideas, let him not scorn them. [Here now follows a brief enunciation of theological pluralism, sound and liberal, the like of which is hard to find elsewhere in ancient Christian literature, 1044:25 – 1048:23]. Another may say, Who on earth wrote these discourses? — Let him learn his lesson, he is not obliged to enquire about the author. With my limitations I have written these things, a man born of Adam and formed by the hands of God, a disciple of the Holy Scriptures... Let him who reads be docile while reading, as I said before and let him pray for the author as for a common brother, so that through the prayer of the whole Church of God his sins may be forgiven...

It is difficult to know where the colophon begins or ends. It blends so well into the discourse. Having spoken of his faith, the author goes on to index his 22 treatises, the first of which is on faith, the faith not of one single individual, but of the whole Church (1045:1). But his discourses may not suit the taste of all: let the reader choose the author he likes. Aphrahat's many readers do not know him, and enquire about him, but he would not be dragged out of his anonymity. Consider me just a man, he says, my works are not perfect. I flash no titles, I am just a student of the Sacred Scriptures. Pray for me as for any brother, I am a sinner...

I cannot imagine a scribe dressing up an author in so humble a garb. No, what we hear is the authentic voice of a saintly man, quite in harmony with what we know of the title-fleeing, anony-

mous personality of the Persian Sage. The author of the treatise "On Pastors" and of the synodal letter hides himself so neatly behind his writings that we have to make an effort to believe that he was possibly himself a bishop (9). What a contrast say, with Ignatius of Antioch! The colophons may have the first person or the third person, singular or plural, the image of the man remains unchanged throughout.

Finally, there is the colophon of the 23rd treatise with its notorious date about the "great massacre in the land of the Orient". Here it is not necessary to summarise all that has been written about it (10). I shall only note that perhaps attention could be directed to the variant reading Parisot has given (alas, not helpfully enough) in his critical apparatus to the colophon (11).

(9) P. SCHWEN, *Afrahat, seine Person und sein Verständnis des Christentums*, Berlin, 1907, p. 100.

(10) *Cf.* P. PEETERS, "La date du martyre de S. Siméon, archevêque de Séleucie-Ctésiphon", *Analecta Bollandiana* 56 (1938) 118-43; against M. J. HIGGINS's basic methodology, cf. idem, *AB* 61 (1943) 281-86; see also P. DEVOS, "Notes d'hagiographie perse", *AB* 84 (1966) 229-48, esp. 246-48. Suggesting 14 Septembre 344, M. J. HIGGINS, "Date of the Martyrdom of Simon Bar Sabbae", *Traditio* 11 (1955) 1-35; see also his "Chronology of the Fourth-Century Metropolitans of Seleucia-Ctesiphon", *ibid.* 9 (1953) 45-99. Higgins's basic thesis involving the identification of Nisan-Fravartin-September ("Date of the Martyrdom...", p. 35) has it, as a consequence, that the Persian Jews and Christians celebrated the pasch in September — a most incredible proposition (cf. PS I, 1, 521: 8-11). However the Jewish historian Jacob NEUSNER, writes that he has found "no convincing refutation of Martin J. HIGGINS, 'Date...' " (*A History of the Jews in Babylonia*, vol. IV, *The Age of Shapur II*, Leiden, 1969, p. 24, n. 1).

(11) PS I, 2, c. 149. Codex A has a reading different from the received text of Codex B, and seems to mean: "(I am writing) in the fifth year since the great massacre...". The text in A (after Sapur King of Persia) is: [Syriac] This was kindly checked for me by Robert MURRAY, S.J., in the British Museum sixth century MS (Add. 14619), Codex A in Parisot's edition. Admittedly, it is difficult to reconstruct the original by comparing the Codices A and B only. A has [Syriac] and B [Syriac]. Dalath or beth is the original? If dalath (though with beth, one could possibly make sense, too), then perhaps we may ask ourselves if a similar substitution of an original dalath has taken place also in the received [Syriac], though this latter can be understood to be in apposition to the preceding [Syriac]. This sentence in A or B (or in both) has clear signs of scribal

If nevertheless the year 341 proposed as the year of the "great massacre" does not satisfy all tastes, one may leave the text of the colophon as a *crux interpretum*. But to recognize the presence of a *crux*, if it be, is not necessarily the same as calling into question the authenticity of the text. I am finally ready, if need be, to admit scribal tampering in this instance, in both of the Codices without however admitting that the entire colophon has been vitiated.

Our examination of the colophons in Aphrahat's treatises has not raised any serious doubt about their general trustworthiness. In particular, the peculiarities of the colophon of the synodal letter seem but to reinforce its authenticity.

2. *An Additional Letter?*

But then, is not the synodal letter an extra treatise, "an additional letter", as Fiey qualifies it? What Fiey seems to be saying is: arranged in alphabetical order, the treatises should correspond to the 22 letters of the Syriac alphabet; but the collection actually contains 23 treatises; so one is an extra.

But surely, acrostic compositions could exceed or fall short of the total number of the letters of the alphabet. At the end of the first group of his treatises, Aphrahat pointed out in the colophon or conclusion of the tenth treatise that he had arranged them in alphabetical order from *ālap* to *yod* (col. 465: 1-2). He was apparently closing the series there, without however indexing his treatises. The second group seems to be an afterthought. They are in fact occasional writings, chiefly controversies *adversus Judaeos*, perhaps not asked for by his correspondent, but posted to him by the author out of friendly courtsey (12). Aphrahat again seems to have planned to close the new series with the twenty-second treatise, seeing the way he indexed his works at the end. The twenty-third treatise begins again with *alap*, as though starting a new series. All this is perfectly normal; nothing obliges us to expect 22 compositions, neither more nor less, simply because they are acrostic.

mistake or correction, and as such can hardly be invoked to settle chronological disputes.

(12) *Cf.* II, col. 148:9-12 practically says so with regard to the 23rd treatise.

Fiey however cites the authority of Bar Hebraeus and Abdiso of Nisibis to establish the number 22, so that the synodal letter must turn out to be an additional letter. Now the latter only mentions two tomes and the alphabetical order, but does not specify the number of compositions. And what Bar Hebraeus says of Aphrahat (Farhad) is: "...there is a book of exhortation of his in Syriac *and* twenty-two letters according to the alphabetical order" (13). That makes twenty-three, whatever be the identity of the "book of exhortation". As J. Parisot has duly cited and commented on these authors, it is not necessary to linger on this point any more.

In any case, the manuscript evidence for 23 treatises is anterior to any author one may cite pro or contra. According to Parisot's edition, Codex A (Brit. Mus. Add. 14, 619) is of the sixth century (cf. Introd. p. LXVII), and Codex B bears the date 474 A.D. ("785 of the Greeks"), thus being one of the most ancient Syriac manuscripts. Now both the Codices A and B contain all 23 treatises, and the synodal letter occupies the fourteenth place. It is entitled in A "Demonstration on Exhortation and Contention" (col. 573 note). This early evidence is not weakened by the fact that Gennadius in the fifth century, who got the order of the treatises completely mixed up, omitted the synodal letter altogether or that the Armenian translator or copyist placed it at the end of the collection. Thematic considerations can sufficiently explain the omission as well as the postponement. Thus we do not find as yet any solid ground to make the synodal letter independent of the series.

3. *Date of Composition.*

But when was the synodal letter composed? This is perhaps a more important question than that of its place in the series. Fiey would place it before 329 A.D., that is, the presumed date of the death of Mar Papa, its hero or villain, the one that is apostrophized in the letter, and hence must have been alive at the time of its composition. In any case, the date found in its colophon 344 A.D. is simply to be rejected: surely, if it was really written in that year, it would have contained some reference to the violent persecution unleashed by Sapur but three years previously. As

(13) Syriac text cited by J. PARISOT, PS I, 1, Praefatio, p. XI.

it is, its silence is inexplicable. With such a reading of its internal evidence, Fiey uses its contents in writing the history of the Church in Iraq (Persia) during the period of Mar Papa (14).

To assign an earlier date of composition, as proposed by Fiey, would not necessarily mean putting a question mark on the authenticity of the colophon, much less of the synodal letter itself. For, as we noted above, with *kethbeth* a distinction must be made between composing and dispatching. Hence it is not *per se* unreasonable to suppose that Aphrahat had long let lie a copy of the synodal letter in his drawer and posted (*kathyibā*: col. 724:24) it in 344 along with his second dispatch of letters, himself making whatever adjustment in the dating he thought fit. That he did not post it in 336/7 with the first dispatch would be no puzzle. That dispatch contains but titles that are entirely for the life *ad intra* of Aphrahat's correspondent and confreres; a synodal letter would have been simply irrelevant. But judging from the *ad extra* feature of the second series (dialogue, controversies), one has to suppose that something has intervened between then and 344. After all real life is more complex than its recorded history. In sum: even if one were to grant that the internal evidence postulates an earlier date of composition for the synodal letter than the avowed 344, one need not rush to call in the scribes into Aphrahat's study.

But what is the internal evidence of the synodal letter? Does it really oblige one to conclude to an earlier date of composition than 344? That question can be answered only after examining the *full* evidence. To anticipate our conclusion, and for the sake of clear orientation in the following sifting of evidence, let us state right away: 1) It is far from sure that Papa is alive at the time of the synodal letter's composition; 2) it is not true that the synodal letter contains no reference to the persecution of the Christians of the Persian empire under Sapur II.

4. *Personalities Alluded to.*

Almost all the writers who have written on the subject, including Labourt and Fiey (to name only two recognized historians), share a presupposition: that the synodal letter is putting

(14) Cf. *Jalons* (n. 2 above), p. 74.

some one single individual in the dock. In other words, all through the synodal letter, it is one single prelate that the author has in mind as the butt of each and every charge. And a second presupposition goes with the first: that this accused prelate is alive. I question these presuppositions.

J. Labourt tentatively suggested Simeon Barsabbae or his successor as the prelate in question, but inclining rather to the former (15). This magisterial scholar however did so "with reserve owing to the impossibility of establishing a sure chronology for the years preceding the persecution of Sapur II". Fiey, who elsewhere has quite rightly revised certain other opinions of Labourt, opts in the present case, for Papa.

> "Tout se comprend parfaitement si la lettre à Séleucie-Ctésiphon et à tout le Peuple de Dieu a été rédigée après la confirmation de Pāpā par les Pères Occidentaux, mais avant sa mort, la lettre ayant été écrite afin de calmer les esprits en faisant prendre conscience au catholicos de l'erreur de sa conduite, et au peuple ainsi qu'aux autres évêques de leur devoir d'obeissance" (16).

I must confess to be at a loss to find any trace of an effort on the part of the synodal letter to recall the people and the bishops to their duty of obedience (17). But let that be. Fiey's answer to the difficulties raised by Labourt against the candidacy of Papa is like cutting the Gordian knot: discredit the colophon of the synodal letter with its date 344, take the letter out of the series, and advance it to before 329. But that does not seem to eliminate

(15) J. LABOURT, *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, 1904, pp. 26-28.

(16) FIEY, "Notule..." (n. 1), p. 453. FIEY says "les critiques plus lucides y ont reconnu Pāpā" (p. 452, n. 15), including E. TISSERANT. But the reference given is to the article "Aphraate" in DTC I, which is however signed J. PARISOT, not Tisserant.

(17) Obedience to Church authorites is a theme notably absent in the writings of the Persian Sage; and the synodal letter is no exception. The contrast, say, with an Ignatius of Antioch is striking. Instead of instilling obedience to churchmen, even the unworthy ones, the synodal letter rather asks the pastor: If you are vicious, how can you ask me to be virtuous? (c. 637). J. PARISOT's estimate is exact: "...epistolam Aphraates scripsit..., in qua graviter, summa tamen moderatione, vitia prodit et arguit, nocentesque blande ad paenitentiam invitat, ut pace reddita omnes unius Domini servi simul gaudeant" (PS I, 1, introd. p. XXVI).

all the difficulties. One such difficulty, which Labourt felt serious enough to assign the synodal letter a later date, is to have to suppose that Aphrahat could have written the tenth treatise "On Pastors" with that air of detachment, if not coolness, *after* the events referred to in the fourteenth treatise had taken place and *after* Aphrahat himself had, by hypothesis, written about them. In the words of Labourt,

> "En effet dans sa Xe homélie sur les Pasteurs écrite en 336/7, le 'Sage Perse' traite *ex professo* d'un sujet analogue à celui de l'homélie XIV. Il y est également question des devoirs qui incombent aux évêques et des qualités requises pour occuper les prélatures. Or, notre auteur se borne à des considérations générales, et ne se départit à ancun moment du calme qui convient à l'exposition méthodique de la doctrine spirituelle. Dans l'homélie XIV, au contraire, il se montre passionné, parfois violent. On peut donc penser qu'il se réfère à des événements qui se seraient produits dans l'intervalle de sept années qui sépare ces deux homélies (18).

Labourt's argument seems to me still valid, even with the possibly needed qualification that the tenth treatise "On Pastors" is oriented *ad intra*, and so the horizon is probably limited to *hegoumenoi* of the Covenanters. Moreover, Labourt seemingly assumed that only recent or contemporary events could have been referred to in the synodal letter, and so inferred that it was Simon Barsabbae or possibly his successor Šahdost who was the prelate in question. But there was nothing to prevent Aphrahat from making some reference to more remote events. Indeed it would be quite surprising if he did not do so, since his argument is that the present troubles are the nemesis of history, they are not of recent origin, but are the wages of sins in the past. Aphrahat, who claims to be no more than "a student of the holy Bible" (tr. 22, col. 1049: 3-4), is here only repeating and applying a favourite thesis of the Old Testament, especially the Book of Chronicles. Indeed his concern for history has been admired by a Jewish historian, who has studied his approach to Judaism (19). A look into the past history of the Church of Persia may be expected therefore from Aphrahat.

(18) *Le christianisme* (n. 15), p. 27.

(19) J. NEUSNER, *Aphrahat and Judaism. The Christian-Jewish Argument in Fourth-Century Iran*, (*Studia Postbiblica*, 19), Leiden, 1971, pp. 242-43 and passim.

Secondly, to take some distance from the present would also be a good psychological approach. And indeed a psychologist might well admire Aphrahat's delicate art of fraternal correction. It is with admirable skill he advances towards his goal, which is the reconciliation of the contentious pastors of another local church. He is in no hurry to summon the accused before the tribunal. Nor does he thunder out, in Ciceronian fashion, "Quo usque tandem abutere, Catilina, patientia nostra?" Someone has referred to the synodal letter's "contemptuous anonymity" and "vicious attack" (20), which, I think, is unfair. The tone of the letter is not of contestation or denunciation, which would be hardly suitable for its declared goal of pacification and reconciliation. It is written with sorrow and not in anger. It is correctly described by itself as "a few words of peace and order prompted by that disturbance, which has recently occurred among us, so that we may be partakers in your peace" (col. 709: 12-16). Note how with that "us" the writer is identifying himself with the guilty. This empathetic first person plural recurs frequently in the synodal letter. He lingers long with *we* before passing to *you*; not before paragraph 8 (col. 588: 14) does he take a certain distance from his addressees.

Besides the historical and psychological approaches, thirdly, there is Aphrahat's literary technique to take note of. The apostrophe in particular, of which he is very fond, can be misleading to a casual reader. It is a common rhetorical device, used for vividness and greater communicative effect. In Aphrahat's treatises it is often directed to the reader or readers, to the imaginary Jewish disputant, to personalities of the past, pastors in general, to men at large, to God (21). The apostrophe by itself offers no guarantee that the person apostrophized is present or alive. Thus for example, in the synodal letter itself the writer apostrophizes an Old Testament figure: "O Eli, high priest of the people!" (col. 617: 9-10). Elsewhere, "O Jezebel!" (108: 7), repeated subsequently five times. Numerous other examples can be given (22).

(20) M. J. HIGGINS, "Aphraate's Dates..." (n. 5), p. 269, n. 4.

(21) Cf. L. HAEFELI, *Stilmittel bei Afrahat*, Leipzig, 1952, pp. 50-54.

(22) A few other examples. "O learned pundit and disputer of the people!" (744:15-16); "O stubborn pundit theologian and teacher of the people!" (753:25-26); "O pastors!" (452:25). Note that this last apostrophe

With Aphrahat, apostrophe is a common rhetorical device, as in the Hellenistic Jewish-Christian homilies or parenesis, in which the second person or first person pronouns may be used, either in the singular or in the plural, in the sense of a third person indefinite pronoun, for greater communicative effect (23). Fiey has apparently read history into this literary technique. He writes: "L'inculpé est toujours vivant au temps de la lettre, cela appert de l'appel direct que les auteurs lui adressent" (24). No, not proven: the person apostrophized may be as dead as Eli or Jezebel of the Old Testament. We have to go beyond apostrophe and to analyse the synodal letter, if we wish to identify its historical allusions.

5. *Analysis of the Synodal letter.*

Let us now rapidly glance through the synodal letter. It will be enough to read till § 30; the rest is mostly exhortation to unity, and offers hardly any historical clues. The rather loose movement of thought is from the *past* to the *present*, to end pointing to the *future*. The author winds his way into the main point,

occurs in the tenth treatise, addressed to Aphrahat's friend, in the singular.

The fifth treatise "On Wars" (or Kingdoms in the Prophecy of Daniel, 1041:8-9) has a few apostrophes very similar in tone to those of the synodal letter. "O broken-horned ram!" (196:5); "Calm thyself, O thou that dost exalt thyself, stop thy vaunting thyself!" (196:21ss). This address to the ram is then pursued at some length, with "thou", much as in the synodal letter § 26ss. And again, "O thou that exalts thyself and art lifted up, do not let thyself be cheated by thy proud heart!" (204:20-21).

(23) Cf. H. Thyen, *Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie*, Göttingen. 1955. "Characteristisch für die Predigtweise der jüdischen Homileten ist ein gelegentliches eigentümliches Überwechseln von dem gemeinhin gebrauchten kommunikativen 'Wir' in ein ganz generelles oft fast gnomisch wirkendes 'Du' oder seltner 'Ich' und gelegentlich auch eine direkte mahnende Anrede der Hörer in 2. Person Pluralis" (p. 117). "Das 'Du' hat nur selten einen persönlichen Klang, meistens ist es ein ganz generelles" (p. 95).

(24) "Notule...", p. 453. Fiey uses "les auteurs". However an examination of the use of *habyibäy* "my dear friends", (585:15; 589:1; 596:1) in the fourteenth treatise, recalling the well known "we-passages" of the Acts of the Apostles, reveals the hand of a single author. If a distinction is needed, one may speak of author and senders.

in typical Oriental manner. "In addressing ourselves to you, we are also recalling to mind whatever has happened in our own days owing to our sins" (§ 2). Yes, we are all sinners, as the Scriptures say, and in need of conversion. Note the empathetic *we*. The narrative starts with the distant third person plural: "Leaders have arisen among our people who have abandoned the Law to glory in iniquity" (§ 3). And the nemesis of history: "According to our deeds, it has been meted out to us: we have been despoiled, persecuted, dispersed" (§ 4). This sentence needs to be underlined, *we have been despoiled, persecuted, dispersed*. It is laconic, and the effect has been lost on some modern readers, who have failed to see in the synodal letter any reference to the persecution of the Persian Christians. But did the first readers of the synodal letter, the persecuted Christians of the Persian church, need anything more than a laconic reference to the horrors they had lived through? That may not of course satisfy our historical curiosity today. We shall return to this question later; let us get on with our analysis of the synodal letter. A "student of the Scriptures", Aphrahat finds in the sins of the Christians the cause of their sad lot: "Because we despised, we have been despised; because we lied, we have been deceived; because we sought to exalt ourselves, we have been brought low; because we oppressed, we have been oppressed; because we tried to have the upper hand, we have been wronged. Such has been the conduct of some of us, dear friends..." (§ 4). The empathetic *we*, Aphrahat feels, should now be focused better on *some*; still on some of *us*, not *you*. Because of the sins of a few, the many have had to suffer; because of the conduct of some churchmen, the Church has had to suffer at the hands of statesmen — such seems to be the underlying thought (25).

God is just in His judgments (§ 5); He saves the innocent and condemns only the guilty, as can be learnt from salvation history (§ 6). But our modern wise judges judge and condemn all and sundry even without trial, indiscriminately (§ 7). This is precisely what a "royal" judge of ours in particular has done. "There was found among you a certain fellow Christian, who was crowned (with power). In his own territory he was not paid any

(25) It is difficult to pin-point the events alluded to. "Because we lied...": a reference to the forgery of the Letter of the Western Fathers in defense of Papa's authority?

deference. And since his territory was unwilling to receive him, he betook himself to neighbouring kings, asked for chains and fetters, and set to portion them out in his territory and city..." (§ 8). This is a parable, itself built on St Luke's fused parable of the pounds and of the rebellious citizens (Lk 19:12-27). The allusion was surely clear to the readers of the synodal letter: "audiat sapiens et intelligat" (col. 588:25) — paraphrase: "You know the allusion!" The allusion is most probably to Mar Papa's tyrannical manner of exercising his authority, invoking the support of the "Western Fathers" [26]. In the language of another parable (Mt 24:45-51), he was a steward set up by Christ the King to rule over his house, but turned to bully his fellow servants. How else would the Master deal with him but the way he treated his fellow servants? (§ 9).

At this juncture are we to infer that Mar Papa was alive at the time the synodal letter was written? That his royal Master would remove him from office could possibly be understood as an eschatological warning, but it could also be a prophecy *ex eventu*. This latter impression is reinforced by the sentences that follow. "Pride and arrogance have been the fall of many", starting with Adam and all through history (§ 10). Biblical episodes are recalled, which serve practically as a cover for more explicit reference to events in the history of the Persian Church. "Friends, it was necessary for us to write of all these things in order to recall to our minds and to yours that it is because we have disregarded the service of the Holy One that all these things have happened to us in our own times" (§ 21). That gives us the clue. "All these things" are events obliquely referred to through the analogy of the biblical episodes. Among them is the fall from high status owing to pride and arrogance. The author thus seems to be theologizing over Papa's deposition and the subsequent experience or existential situation of the Persian Church by directing on it the search-

(26) FIEY has quite rightly maintained elsewhere that Papa was not arrogating to himself an authority he did not possess already. "Toutes les sources en effet considérent la suprématie de Séleucie-Ctésiphon comme acquise avant la crise et donnent l'attitude orgueilleuse et dictatoriale de Pāpā comme la cause principale de la rebellion des évêques" ("Les étapes de la prise de conscience de son identité patriarcale par l'Eglise syrienne orientale" *L'Orient Syrien* 12 (1967) pp. 3-22). The same idea is repeated in his *Jalons* (n. 2), p. 75.

light of biblical history. Hence the warning against false counsellors (§ 12), warning against the dangers of rivalry and jealousy (§ 13), exhortation to charity (§ 14), exhortation to fulfil one's prophetic and sacerdotal duties (§§ 15-18), carping at failures in paternal correction (§ 19), censuring of the neglect of religious piety (§ 20), the denunciation of pastoral cupidity, concupiscence and avarice (§§ 22-24) — these are more then moralizings, they constitute covert history. The synodal letter's expatiation of Huzza's irreverent touching of the Ark of God and being struck down by Yahweh (2 Sam 6:1-8) seems to evoke Papa's stroke of palsy while approaching to touch the gospel book during his confrontation with his suffragan bishops (cf. § 20 cc. 620-25).

The letter goes on to denounce the ecclesiastical scramble for power and primacy and titles (§ 25) and the consequent neglect of pastoral care: Pastors only want to lord it over their flock (§ 26). Those who should lead their flock in virtue give instead only scandal — with all their pride and arrogance, passions of hatred and anger, vices like avarice, lust and rivalry. Surely, it is not necessary to cumulate all these vices in one single prelate: what a monster that would be! True, the writer repeatedly apostrophizes a *Thou*, but that is no clue, as we noted before, that that person is present or alive or even is the same in all subsequent apostrophes: as a rhetorical device, 'Thou' is the equivalent of an indefinite pronoun, and represents the category of the unworthy pastors. Indeed, the covert history behind these hierarchical excoriations would seem to visualize another personality in the next paragraph (§ 27).

It is of no avail to rely on one's priestly anointing (§ 27) or to presume on one's divine election (§ 28) or to set store by one's tall stature and handsome face and physical beauty (§ 29). Probably the allusion is to Simon Barsabbae, who is remembered in the Acts of Martyrs as having won favour with King Sapur II with his pleasing physical appearance. Sapur's admiration alternates with regret even when he threatens Simon: "I will set on your charming beauty with the sword and leave your comely stature welter in your blood" [27], and later before ordering Simon's execution: "I have never seen such beauty and physical sta-

(27) PS I, 2, 747:25-27.

ture" [28]. Labourt felt that here the parallelism between the Acts of Martyrs and the synodal letter was significant enough to see in the latter an allusion to Simon Barsabbae [29].

Papa or Simon Barsabbae? But this dilemma is the creation of critics. To elude it Labourt went on to postulate that Simon, too, might have had to appeal to "the Western Fathers" in order to secure his position. Fiey on the other hand, cuts the Gordian knot by antedating the synodal letter. But nothing prevents us from knocking out the gratuitous dilemma itself: instead of Papa *or* Simon Barsabbae, we may read Papa *and* Simon Barsabbae, in historical sequence, and account for the full evidence of the synodal letter. These prelates surely did not act single handed, but had their supporters (cf. § 26 col. 640:24), who had their own various vices. The synodal letter castigates unworthy leaders and unjust judges in the plural (§§ 3, 7) before bearing down on any single individual (§ 8). Papa was notoriously authoritarian and tyrannical. And Simon Barsabbae's public image in his lifetime may not have been so saintly as to impress the author of the synodal letter. A martyr's blood adds lustre to his halo and largely covers up the seamy side of his character. No wonder if the image that will emerge in the next century from his Passion, which in any case does not pretend to offer a full biography of Simon Barsabbae, is somewhat different.

Indeed if the synodal letter was composed in 344, in that year both Papa and Simon Barsabbae were already dead and gone. But the internal evidence of the synodal letter does not postulate that either of them was alive; least of all the varied apostrophes. Given the historical approach of Aphrahat, we should expect to find references to them, however covert they might be. He probably tells us as much in the conclusion of the synodal letter.

> "We have thought it proper in the present circumstances to recall to you as best as we can the behaviour of the people of the past: how blessed are those who serve the cause of perfect unity, and how evil are those who rake up dissension" (§ 49, c. 724:14-18).

Who are these "people of the past" (qadmāyē)? They seem to be persons of the biblical history, overtly named, as well as per-

[28] *ibid.*, 767:16-17.

[29] *Le christianisme*... (n. 15), p. 28. So too, HIGGINS, "Aphraates' Dates..." (n. 5), p. 268.

sonalities of the past history of the Church of Seleucia-Ctesiphon, covertly alluded to through symbols. If so, scholars who have seen in the synodal letter either Papa or Simon Barsabbae may turn out to be all in the right, though they were mistaken in their insistence on *solus*, the one excluding the other.

In 344, the year carried by the synodal letter, the see of Seleucia-Ctesiphon was probably vacant, really or at least virtually. And nothing in the synodal letter is a clear pointer to the contrary. In fact the address of the synodal letter appears rather suggestive in this context. "To our dear and beloved brothers the bishops, priests, and deacons as well as all the offspring of the Church in your place and to the whole People of God in Seleucia and Ctesiphon and other places, peace in Our Lord and God...!" (§ 1, c. 573:4-11). The bishops and clergy to which in the first place the letter is directed seems to be distinct from the Church of Seleucia-Ctesiphon. For this latter place moreover the clergy and the laity are not distinctly mentioned, but only the "people of God" in general [30]. This way of phrasing would

[30] J. PARISOT lacks precision when he writes of the fourteenth treatise: "...*Exhortatio*, ad clerum et populum Seleuciae et Ctesiphontis necnon vicinarum ecclesiarum missa" (PS I, I, introd., XXVI). Again, "...la démonstration XIV, adressée sous forme d'exhortation au clergé et au peuple de Séleucie-Ctésiphon" (art. "Aphraate" in DTC, I, 2, c. 1458).

The following structural analysis may help to bring into clearer focus the meaning of the original address (573:2-14).

To
All our Brothers,
Children of the Church in various places.

A	B
[We],	To our dear and beloved Brothers,
a) Bishops, Presbyters, and Deacons	a) Bishops, Presbyters, and Deacons
b) and the whole Church of God	b) with the whole Offspring of the Church which is *with you*
c) with all her Offspring in *diverse places with us*	c) and to the whole People of God which is in Seleucia-Ctesiphon and in *diverse places*,
[wish you]	

Peace in abundance
in Our Lord and God and Vivifier,
who has made us live and brought us to Himself!

be curious on any of the following two suppositions: 1) The letter is addressed primarily to the Church of Selencia-Ctesiphon; 2) The see of this Church is occupied. For then we could reasonably expect to have Seleucia-Ctesiphon mentioned in the first place, giving a certain relief to its archbishop-catholicos. In a letter of mediation that is remarkable for its tact, delicacy, and general psychological approach, the actual address, in the second place, to the "people of God in Seleucia-Ctesiphon" cannot but be significant. What one can read between the lines is, that see is vacant.

But then are we not entitled to expect to find in the synodal letter some clearer reference to the persecution, in which Simon Barsabbae perished on 17 April 341? Indeed reference to persecution in the synodal letter is so scarce that most readers seem to have failed to notice any. However in onr rapid snrvey we underlined a laconic sentence: "*We have been despoiled, persecuted, dispersed*" (§ 4, col. 581:5-6). To this may be added another reference: "We have been given over to be mocked before our enemies and to be derided" (§ 21, col. 625:14-15). Admittedly, these references are indeed too scanty. In contrast, in treatise 23, dated 345, the author bursts forth into a lament in a prolonged prayer (§§ 53-61), with repeated references to the persecution and spoliation and dispersion of the Christians. May we not expect to see something similar in the synodal letter?

The answer is, we may not. The synodal letter is addressed to people who have been severely tried by persecution. They do not need to be told what they have suffered! Anything more than a discreet, laconic reference would be superfluous and tor-

---

The above analysis gives us the following synthesis:–

A		B	
a)	clergy	a)	clergy
b)	Religious and laity	b)	Religious and laity
c)	other local churches too (cf. n. 36 below)	c)	other local churches, esp. Seleucia-Ctesiphon.

Admittedly, the correspondence is not at the level of technical terms, but sense. Structurally, it may be noted, that after *with you* (B, b) what follows is *not with you* (B, c), just as after *with us* (A, c) there is the hiatus in thought marking the passage to the addressees (B). The participants gathered in local synod represent the different local churches (A, c: "Church's Offspring in diverse places with us"), whereas the addressees are not so united (B, c: "the People of God in Seleucia-Ctesiphon and in diverse places" are *not with you*).

turous. A historian's curiosity might wish to find more details. But to expect to find them in the synodal letter is to fail to appreciate its *Sitz im Leben* as well as the psychology of its author. Details would have only turned it into a melodramatic composition and rendered it unfeeling, and therefore suspicious. Abundance is what apocrypha thrives on. Aphrahat's twentyfirst treatise, written expressly on persecution, is also sparing in details, although the references are clear enough and unmistakable; here, too, the context of the life situation of the interlocutor or addressee excludes the need for further elaboration.

The little that the synodal letter does say however is precious: it practically dates the letter. There were indeed isolated cases of vexations and persecutions of Christians in the Persian empire even before 339/40: for example in 327, not to mention the much earlier one (after 286 till 290?) under Bahram II (276-293) ([31]). But then Christians were not *dispersed* as under Sapur II after "the great massacre" of 341. The synodal letter's further precision about Christians being *despoiled* refers most probably to the onerous donble tax imposed on them by Sapur II in his 31st year (340).

Thus the internal evidence of the synodal letter mounts up to a vendication of a *terminus antequam non* 341. It is dated February-March 344, the year to which belongs also the twentyfirst treatise On Persecution. There does not seem to be any ground to question that date.

6. *The Life Context.*

What was then the immediate context which called forth the synodal letter in 344? We do not know. We can only guess with the little information we possess of those troubled days. Simon Barsabbae's sneccessor Sahdost was barely a few months catholicos when he was arrested in autumn 341, put in prison, and martyred in 342, probably in summer. His successor Barbaʿšemin was imprisoned early in 345 and was martyred after eleven months on 9 January 346. Barbaʿšemin was a nephew of Simon Barsabbae. Did this circumstance weigh down on some of his electors resentful

([31]) J. Labourt, *Le christianisme* (n. 15), p. 78; Fiey, *Jalons* (n. 2), pp. 53-55, 85.

of a seemingly ecclesiastical dynasty, so much so the church was divided into opposite groups, at a time when unity was the prime need of the day? We are told that not long after his election the new catholicos was denounced to the king as a ferocious man, and that he incited Christians to revolt against the royal edicts (32). Was his "ferocity" a mere trumped up lie or was there some ground for such an accusation? Perhaps his informers had the secret satisfaction of having avenged themselves or got rid of a rival. That the metropolitan see would be a coveted object of ambitious churchmen is easy to imagine, seeing that some of the minor sees were contested by several competitors at the time of the synod of Seleucia in 410, when the church was reorganizing itself after the end of the persecutions (33). A few months before Barba'šemin's election and/or betrayal would seem to offer the appropriate *Sitz im Leben* for the synodal letter, which is an exhortation to reconciliation and peace. It can then be interpreted as an invitation to a new, trnly evangelical approach to ecclesiastical politics, marking a departure from the ferocious days of Papa (evoked by the symbols of crown, resorting to neighbouring kings, chains and fetters) and the vain pretentions of Simon Barsabbae (allusions to handsome face, tall stature). We noted above that in the synodal letter there is no call to obedience to ecclesiastical authorities. When one considers what an obvious thing it should have seemed and what emphasis would be placed on centralized church authority in the later East Syrian tradition, the synodal letter's silence on submission to the establised authority is striking. Perhaps this silence is due to the fact (apart from the possible spiritual bent of the writer himself) that at the time the letter was composed the see of Seleucia-Ctesiphon was vacant, really or virtually. After Barba'šemin's death, it will remain vacant for about twenty years. Possibly the vacancy had lasted somewhat long also before his election, because of rival factions. "What avails rivalry?", asks the synodal letter (§ 13), and warns: "Brothers, titles neither lead to life nor insure one against death" (§ 25, col. 633:23-24). The author goes on to play down ecclesiastical

(32) M. KMOSKO, PS I, 2, Praefatio, p. 701, citing S. E. ASSEMANI, *Acta Sanctorum Martyrum*, t. I, Rome, 1748, p. 105 and P. BEDJAN, *Acta Martyrum et Sanctorum*, t. II, Leipzig, 1891, p. 296.

(33) J. LABOURT, *Le christianisme* (n. 15), p. 86.

honours. "Titles without good works are of no help, are of no use, as we said before. And yet our brothers glory in the titles they have got and aspire only to bind, to excommunicate, to be honoured with the posture of one who claims, It is I who command!" (col. 636:3-8). When one side of the contention flashes titles, the other side is likely to do the same or even outdo the other.

With Labourt one may wonder that "the persecution had not brought the Christians together, and that an episcopal see could be the object of keen competition, though it might cost its titular his life" (34). Common danger generally makes friends of enemies. In the case of the see of Seleucia-Ctesiphon, however, it is possible that the very danger to its titular threatened to divide the Church into two groups. Since two of its occupants had lost their lives in the persecution in quick succession, it is not unlikely that some people would have the primatial see transferred from the capital to a safer place (perhaps Kashkar or Karka de Ledan, especially if one or the other city was ambitious to leap from the second rank to the first). The (ostensible) reason would be that the next "patriarch" should be out of Sapur's easy reach (35). Those of the clergy with vested interests in the capital may be expected to veto the proposal. Infact Barba'šemin, who stepped into his uncle's shoes, would be arrested in hot pursuit early in 345 — the proposal had not been quite unreasonable after all! In this case one should hesitate to call the dissent schism pure and simple. The consensus that finally emerged did integrate the dissent: the see was left vacant till the dawn of better days under Yazdgard I (399-420). If in 344 the Church did not find itself wholly united around the see of Seleucia-Ctesiphon, the bloody persecution itself could have been a motive or at least a pretext. In any case the dissension was serious enough to be of concern to other local churches (36) and to induce them to hold a synod and issue a letter of exhortation.

(34) *ibid.*, p. 28.

(35) In the Acts of Simon Barsabbae, Sapur treats the bishop of Seleucia-Ctesiphon as the head of all the Christians in the Persian Empire and as their official representative before the State, hence truly as their patriarch, even if this title itself would be used only later.

(36) "... we and our brothers too in other places, seeing that this contention and dissension has reached them" (§ 45, c. 709:16-18).

One may wonder how it was possible to hold a local or provincial synod while a persecution was raging. Here it is well to recall Labourt's summary of the general characteristics of the persecution under Sapur II. It was not the king's wish simply to exterminate the Christians; on the contrary, he was interested in their lives, if only as taxable subjects. Shaken by the initial reckless carnage, in which a favourite eunuch of his, Azad, was mown down in the mass of victims, he called a halt and prescribed regular procedures calculated rather to terrify the Christians into compliance by making an example of their religious leaders. The persecution was moreover localised, leaving at times entire regions undisturbed (37).

We may at this stage hazard the following hypothesis as the most plausible immediate context of the synodal letter. It was written at a time when the metropolitan see of Seleucia-Ctesiphon was vacant, but was the object of competition involving another local church (Karka d'Ledān? Kaškar?...), to which the synodal letter is directed in the first place in a spirit of brotherly correction. As the Persian Christians had moreover been "despoiled, persecuted, and dispersed", the year 344 seems appropriate for dating the composition.

7. *Literary Test.*

If the internal evidence of the synodal letter is in favour of its recognised date and authenticity, there is hardly any need to proceed further and institute a literary test. Fiey ended his article, suggesting such a test, but so far no one has come forward with one. The present article will content itself, in this concluding section, with a reference to a recent study that goes in the desired direction.

(37) J. LABOURT writes: "Dans les résidences de Séleucie, de Ledan ou de Beit Lapat, et sur le parcours des armées royales, on poursuivait les chrétiens. Ailleurs on les laissait en repos" (loc. cit. pp. 57-58). M. J. HIGGINS ("Dates, n. 5) nevertheless maintains that the synodal letter must describe a state of affairs definitely prior to the ontbreak of the persecution: Christians moving about in public, bishops and other clergy meeting in council, in contrast to the panic during the persecution, which sent the Christians into hiding and made the clergy and the Covenanters put on disguise. Above all, Simon Barsabbae is alive!

R. Murray in his article on "Some Rhetorical Patterns in Early Syriac Literature" (38), devotes five pages to Aphrahat's sequences or lists of exemplary figures or events, mainly from the Old Testament. Murray writes: "Exemplary sequences occur in thirteen out of twenty-three 'demonstrations', ... though just over half the total material is in two, the 'pastoral letter' (XIV) and 'On Persecutions' (XXI)" (39). Murray classifies these sequences into six groups, and for most of these six groups the synodal letter supplies examples (ten times). This is but one literary technique of the Persian Sage, but it is surely his "favourite party piece". These sequences have a remarkable rhythmical quality, worthy of further study.

The various figures of speech used by the Persian Sage have been studied by Haefeli, in a work we cited earlier on (40). This study has been conducted with Greek literary glasses on, still the author has found the fourteenth treatise apiece with the rest of the writings of Aphrahat.

Surely, more productive studies could be done along the lines pursued by Murray, but if what has already been done is taken as a sort of sample, it can be concluded that from a literary point of view the authenticity of the fourteenth treatise has been demonstrated beyond reasonable doubt.

* * *

To sum up and conclude. A close scrutiny of the colophons of Aphrahat's treatises has failed to reveal any solid ground to question their authenticity.

Though arranged in an acrostic series, the treatises of Aphrahat number 23 and not 22. Nothing obliges us to excpet 22 compositions, neither more nor fewer, simply because they are acrostic. Nor do any ancient authorities authorize us to conclude to an "an additional letter".

The internal evidence of the synodal letter does not postulate a date prior to 344. Once we set aside the gratuitous assumption

(38) In: R. H. FISCHER (ed.), *A Tribute to Arthur Vööbus. Studies...* Chicago, 1977, pp. 109-131.

(39) *ibid.* pp. 110-111.

(40) *cf.* n. 21.

that the synodal letter is excoriating one single prelate all throughout, there is nothing that obliges us to choose between Papa and Simon Barsabbae. Given the writer's historical approach, both the prelates are probably alluded to one after the other. From the use of the rhetorical figure of apostrophe we cannot conclude with certainty that the apostrophized person was alive at the time the letter was written.

The analysis of its contents supports a date after the persecution under Sapur II had started in 341. The contention and rivalry, which the synodal letter set out to remedy through fraternal correction, probably centred round the see of Seleucia-Ctesiphon, then seemingly vacant. This crisis could have been occasioned, paradoxically, by the persecution itself, instead of it uniting the whole Church around the primatial see. It is apparently not to that see that the synodal letter was addressed in the first place, but to some other rival local church or churches.

The internal evidence as a whole, including the literary one, is doubtless in favour of the received authenticity of Aphrahat's synodal letter. To end with the words of the Persian Sage from the colophon of the twenty-second treatise (1045:11-17):

> "And let me who have written these things say also this, in case some of my opinions do not square with the affirmations of others: those sages have indeed spoken well, but to me it has seemed good to say thus. But if anyone will go on to demonstrate to me on any point whatsoever, I am ready to accede to him without contention."

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma.

George NEDUNGATT, S.J.

OCP 46 (1980) 89-124

The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a Twelfth-Century Diataxis in Codex *British Museum Add. 34060*

II (1)

IV. COMMENTARY

Sources for the History of the Pontifical Liturgy:

The liturgy described in the diataxis of codex *British Museum Add. 34060* can best be studied in relation to the principal extant witnesses to the Byzantine pontifical eucharist: (2)

(1) Part I: OCP 45 (1979), 279-307. The list of abbreviations used in the notes is given there, pp. 282-3, to which add:

CABASILAS (SC 4 bis) = NICOLAUS CABASILAS, *Explication des ornements sacrés; Explication des rites de la Divine Liturgie.* Introduction, textes inédites, et traduction par R. BORNERT, in NICOLAUS CABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, 2d ed. (= SC 4 bis) Paris 1967, appendice, pp. 355-381.

IVANOVSKIJ = N. I. IVANOVSKIJ (ed.), *Proskinitarij Arsenija Suchanova, 1649-1653 gg.* Pravoslavnyj PalSb 7 (1899), *vypusk* 3.

JACOB, Formulaire = A. JACOB, *Histoire du formulaire grec de la liturgie de s. Jean Chrysostome. Thèse présentée pour l'obtention du grade de docteur en philosophie et lettres*, groupe C: Philologie (unpublished dissertation) Louvain 1968.

KÄHLER = H. KÄHLER, *Hagia Sophia*, trans. E. CHILDS, N. Y. 1967.

Menologio = *Il menologio di Basilio II* (*Cod. Vaticano greco 1613*) I: Testo, II: Tavole (= *Codices e Vaticanis selecti phototypice expressi*, vol. VIII) Turin 1907.

NEVOSTRUEV-GORSKIJ = K. NEVOSTRUEV and A. GORSKIJ, *Opisanie slavjanskich rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj Biblioteki*, 4 vols., Moscow 1855-1917.

Obozrenie = *Obozrenie unijatskich bogoslužebnych knig*, ChrČt 1866 (1) 364-395.

SIPOVIČ = C. SIPOVIČ (ed.), *The Pontifical Liturgy of St. John Chrysostom.*

8th century

1. The *Historia ecclesiastica* of Patriarch St. Germanus I († *c.* 730) (3).

10th century

2. The Typicon of the Great Church (4).

3. BAS in *Codex Pyromalus* (5) and in the Latin version of Johannisberg (6).

4. The *De cerimoniis* of Constantine VII Porphyrogenitus († 959) (7).

5. The description of the imperial procession to Hagia Sophia by Harun Ibn-Yahya (mid-10th century) (8). Although it refers to imperial rather than ecclesiastical ceremonial, it witnesses to the splendor of Constantinopolitan ritual in this period.

11th century

6. The scroll *Jerusalem Stavrou 109*.

7. An Arabic Melkite pontifical of CHR (9).

8. The *Protheoria* of Nicholas of Andida, later revised by Theodore of Andida (10).

A Manuscript of the 17th Century in the Slavonic Text and Latin Translation, London 1978.

SYMEON OF THESSALONIKA, *ET*; *SL* = ID., *Expositio de divino templo*; *De sacra liturgia*.

(2) For a complete description of these sources, their editions, dating, etc. see TAFT, *Great Entrance*, pp. XXVII ff. The editions used in this study are those cited in the following notes. Where no edition is indicated the MS itself has been consulted.

(3) Ed. BORGIA, cited *supra*, part I, note 50.

(4) Ed. MATEOS, *Typicon*.

(5) Ed. GOAR², pp. 153-6.

(6) Ed. COCHLAEUS.

(7) Ed. VOGT.

(8) "Procession of the Emperor to the Great Church which is for the common people", in A. VASILIEV, *Harun-Ibn-Yahya and his Description of Constantinople*, *Seminarium Kondakovianum* 5 (1932) pp. 158-60, also cited in KÄHLER, pp. 65-66.

(9) Ed. BACHA.

(10) PG 140, 417-68. BORNERT (pp. 151-6) dates this commentary 1055-63. This has been challenged recently by J. DARROUZÈS, who believes it should be situated between 1085-95 (*Nicolas d'Andida et les azymes*, REByz 32, 1974, pp. 199-203).

12th century

9. The *Commentarius liturgicus* of Pseudo-Sophronius (11).

14th century

10. Two lesser commentaries of Nicholas Cabasilas *On the Celebration of the Divine Liturgy* and *On the Priestly Vesture* (12).

11. The *De officiis* of Pseudo-Codinus (*c.* 1350-60) (13).

12. The diataxis of deacon Demetrius Gemistos (*c.* 1380) describing the patriarchal liturgy of Hagia Sophia (14).

13. The Russian pilgrim Ignatius of Smolensk's description of the coronation liturgy of Manuel II Paleologus, celebrated by Patriarch Anthony IV in 1391 (15).

15th century

14. The *služebnik archierejskij* (episcopal euchology, or *činovnik* in today's nomenclature) of codex *Moscow Synod Slav 348 (600)*, AD 1400, the oldest Slavonic *činovnik* known to me (16).

15. The diataxis of the patriarchal rite of the Great Church in a MS of the Russian St. Andreas Skete on Mt. Athos (17).

16. *The De sacra liturgia* and *Expositio de divino templo* of Symeon of Thessalonika († 1429) describing the pontifical usages of his church (18).

17. The scroll *Sinai Gr. 1021* of BAS.

18. The diataxis of Theodore Agallianos (1437) (19).

16th century

19. *University of Michigan Codex 55A*, a pontifical diataxis that remains to be studied, though I suspect it will turn out to be a copy of Gemistos (number 12 above).

(11) PG 87³, 3981-4001.

(12) CABASILAS (SC 4 bis).

(13) Ed. VERPEAUX.

(14) Ed. DMITR II, pp. 301-19.

(15) S. V. ARSEN'EV (ed.), *Choždenie Ignatija smolnjanina 1389-1405 gg.*, Pravoslavnyj PalSb 4, fasc. 3 (1887) pp. 14-18. Translations can be found in B. DE KHITROWO, *Itinéraires russes en Orient* (Geneva 1889) pp. 143-7; P. SHERRARD, *Constantinople. Iconography of a Sacred City* (London 1965) pp. 50-52; KÄHLER, pp. 66-67.

(16) NEVOSTRUEV-GORSKIJ III, 1, pp. 35-7.

(17) Ed. DMITR I, pp. 164-72.

(18) PG 155, 253-304; 697-749.

(19) M. CHRISTOPOULOS, *Τυπικὴ διάταξις τῆς βασιλείου τάξεως τῇ κυριακῇ τῆς σταυροπροσκυνήσεως*, *'Επετηρὶς 'Εταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, 11 (1935) 48-51. I am grateful to Heinzgerd Brakmann of the University of Bonn for bringing this source to my attention.

20. The archieraticon of codex *Vatican Slav 15* (15-16th century), which contains assorted pontificalia as well as other material from the euchology and *trebnik* or ritual. Folia 135-55 containing CHR are now missing, but BAS is on ff. 155-65 (20).

21. The *archierejskie služebniki* in two Slavonic manuscripts, *Moscow Synod 366 (680)* and *367 (909)*, on which the 1910 Moscow edition of the *Edinovercy Činovnik* is based (21).

22. The *služebnik archierejskij* of codex *St. Petersburg Imperial Academy of Sciences Slav. 21.4.13 (Nov. 918)* (22).

17th century

23. Archdeacon Paul of Aleppo's account of the travels of Macarius III Za'īm, Patriarch of Antioch (1647-1672) (23). Paul was the prelate's son, and accompanied him on his extensive journey throughout the Orthodox East in 1652-1659. A keen observer of ecclesiastical customs and local ritual peculiarities, Paul describes several liturgical services, including the patriarchal eucharist in the Cathedral of St. George, Constantinople, on Christmas day, 1652 (24).

24. Starec Arsenij Suchanov's (25) *čin* (*ordo*) of the Greek

(20) M. MARUSYN, *Čyny svjatytel's'kyx služb v Kyjivs'komu Evxolohioni z počatku XVI st.* (= *Praci Hreko-Katolyc'koji Bohoslovs'koji Akademiji*, tom 27) Rome 1966, pp. 108-9; cf. M. WAWRYK, *Cinnyj pam'jatnyk obrjadovosty Kyjivs'koji Mytropoliji XV-XVI st.*, *Analecta OSBM* 4 (10) (1963) 391-460.

(21) Cf. NEVOSTRUEV-GORSKIJ III, 1, pp. 91-105; the *edinovercy* are the Russian Old-Ritualists in communion with the Russian Orthodox Church. Their pontifical, edited in Moscow in 1910, was given to the Library of the Pontifical Oriental Institute by the late Metropolitan Nikodim of Leningrad on December 15, 1970. On the MSS used in its redaction, cf. f. 105r-v.

(22) V. I. SREZNEVSKIJ and F. E. POKROVSKIJ, *Opisanie rukopisnago otdelenija Biblioteki Imperatorskoj Akademii Nauk*, I: *Rukopisi*, tom 1 (St. Petersburg 1910) pp. 87-90.

(23) Ed. B. RADU, *Voyage du patriarche Macaire d'Antioche. Texte arabe et traduction française*, PO 22 fasc. 1, 24 fasc. 4, 26 fasc. 5. Radu's edition is incomplete, as is also the English translation of F. C. BELFOUR, *The Travels of Macarius, patriarch of Antioch*, 2 vols. (London 1829-36). The only complete text presently available seems to be the Russian version of G. MURKOS, *Putešestvie Antiochijskago Patriarcha Makarija v Rossiju v polovine XVII veka, opisannoe ego synom, Archidiakonom Pavlom Aleppskim*, ČtOIDR 1896 (4), 1897 (4), 1898 (3-4), 1900 (2). On Paul of Aleppo and his diary see GCAL 146, pp. 110-2.

(24) Ch. 12-13, PO 22, pp. 121-32.

(25) On the life and works of Arsenij, cf. S. BELOKUROV, *Arsenij Suchanov*, ČtOIDR 1891 (1-2), 1894 (2); ID., *Materialy dlja istorii russkoj cerkvi*, ČhrCt 1883 (2), 670-738.

patriarchal liturgy, found towards the end of his *Proskinitarij* (*The Worshipper*) (26), an account of his "liturgical pilgrimage" in the East and one of the many documents occasioned by the reform of the Muscovite service books during the patriarchate of Nikon (1652-57) (27). While on a visit to Moscow at the beginning of 1649, Patriarch Paisius of Jerusalem (1645-60) unsettied his hosts by informing them that their liturgical customs, so recently reformed by Patriarch Filaret (1619-33) (28), still departed considerably from those of the rest of Orthodoxy (29).

The Muscovites, following the precedent set in 987 by Prince Vladimir of Kiev (978-1015) and his boyars on the occasion of another ritual decision at the birth of Christian Rus' (30), decided to see for themselves. So Hieromonk Arsenij, superior (*stroitel'*) of the Trinity-Sergius Annunciation Monastery, was sent to Jerusalem at the command of Tsar Alexis Michailovich (1645-76), and with the blessing Patriarch Iosif (1642-52), to observe and report on the uses of that Church. In 1649 he was on Athos and in Rumania, and from February 1651 he visited Constantinople, the Greek islands, Egypt, and Jerusalem, returning to Moscow overland via Asia Minor and the Caucasus in June 1653 to find Patriarch Iosif dead and the ill-fated reformer Nikon on the patriarchal throne. Arsenij, previously in favor of retaining the Old Russian uses, joined the reform, and his *Proskinitarij* is the fruit of this first voyage to the Orthodox East (31).

(26) On the *Proskinitarij* and its MSS, see "O rukopisjach sočinenij Suchanova" in the appendix at the end of BELOKUROV, *Arsenij Suchanov*, ČtOIDR 1891 (2) pp. CXXXVIII-CXLVIII. On the patriarchal *čin*, cf. pp. CXLIV no. 27, CXLVI no. 6. The text of the *čin* is found in IVANOVSKIJ, pp. 249-79. It was soon excerpted from the *Proskinitarij* and included in MSS separately, as a diataxis. Cf. *Čin bošestvennyja služby*... in the 17th century codex *Moscow Synod Slav 369 (698)*, ff. 65-96 (NEVOSTRUEV-GORSKIJ III, I, pp. 109-10).

(27) On the 17th century Muscovite reform, cf. A. AMMANN, *Storia della Chiesa russa* (Turin 1948) pp. 221-39 and below, note 37.

(28) *Loc. cit.* and P. KAZANSKIJ, *Ispravlenie cerkovno-bogoslužebnych knig pri Patriarche Filarete*, ČtOIDR 3 (1848) (8), 1-26. Cf. AMMANN, *op. cit. supra* note 27, pp. 222 ff.

(29) IVANOVSKIJ, p. III.

(30) Cf. the legend of the conversion of Rus' in AD 987: S. H. CROSS and O. P. SHERBOWITZ-WELTZOR, *The Russian Primary Chronicle, Laurentian Text* (Cambridge Mass. 1953) pp. 110-11.

(31) IVANOVSKIJ, pp. V, VII.

25. The diataxis of Patriarch Athanasius in codex *Moscow Synod 266* (= Savva *245*, de Matthaei *232*) (32) an autograph Greek MS by former Constantinopolitan Patriarch Athanasius III Pattelaras (Patellarios), twice patriarch of Constantinople from March 7-21, 1634, and for a couple of days again in 1652, during that turbulent period of innumerable brief reigns (33). While in Moscow from 16 (26) April, 1653, until the end of that year, Athanasius was requested by the Russians to compose his work as an aid to the projected Nikonian reform. He died the following year on April 5 (15) at the Mhar Monastery of the Transfiguration near Lubny in the Ukraine (34) and is buried there. Translated into Slavonic (35) and confirmed at the Synod of Moscow in 1667 by Patriarchs Paisius of Alexandria and Macarius of Antioch (36), the diataxis was incorporated into the synodal acts (37), becoming thereby the official pontifical diataxis of the Russian Church. The rubrics of contemporary Muscovite usage are substantially the same as those in this diataxis.

26. The archieraticon of codex Athens *Ethnikê Bibliothêkê 754* (38).

(32) Archimandrite VLADIMIR (FILANTROPOV), *Sistematičeskoe opisanie rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj (Patriaršej) Biblioteki*, I: *Rukopisi grečeskija* (Moscow 1894) p. 385.

(33) On the life of Pattelaras. Cf. G. HOFMANN, *Griechische Patriarchen und römische Päpste. Untersuchungen und Texte*, II. 2: *Patriarch Athanasios Patellaros, seine Stellung zur römischen Kirche*, OC 19/2.

(34) Mhars'kyj Lubens'kyj Preobražens'kyj Monastyr on the hill called Mhara about five km. outside the town of Lubny, in the Gubernija of Poltava, presently center of the Lubens'kyj Rajon in Poltavs'ka Oblast', URSR. On the monastery, see O. BODJANSKIJ (ed.), *Letopis' monastyrja gustynskogo*, ČtOIDR 3 (1848) (8), pp. 20 ff (Slavonic numerals), 70; *Radjans'ka encyklopedija istoriji Ukrajiny* (Kiev 1971) III, p. 108. The Transfiguration Cathedral of the monastery is still standing (*Istorija Ukrajins'koji RSR*, of the Academy of Sciences of the URSR, vol. 2, Kiev 1979, p. 207 has a photograph of it), but I do not know if Athanasius' remains are in this church; its construction began the year he died. I am indebted to Sr. Sophia Senyk OSBM for the references in this note.

(35) Two contemporary MSS have the text: *Moscow Synod Slav 368 (670)*, ff. 1-59; *369 (698)*, ff. 4-64; cf. NEVOSTRUEV-GORSKIJ III, 1, pp. 105-9.

(36) *Dejanija*, ff. 42r-63r.

(37) *Ibid.* f. 42r. On the various synodal sources of the 17th-century Muscovite reform, cf. E. HERMANN, *De fontibus iuris ecclesiastici russorum. Commentarius historico-canonicus* (= FCCO, serie 2, fasc. 6) pp. 41 ff., 59 ff.

(38) TREMPELAS, sigl. υ.

27. The mid-17th century *archierejskij služebnik* in codex *Moscow Synod Slav 575 (690)* (39).

28. Another Slavonic pontifical in *Moscow Synod Slav 370 (271)*, AD 1665 (40).

29. The Ruthenian Catholic pontifical with parallel Slavonic text and Latin translation on facing pages, recently edited in photographic reproduction by Belorussian Catholic Bishop Ceslaus Sipovič from a MS in the Belorussian library of Francis Skaryna in London (41).

30. The Greek archieraticon in codex *Vilna Public Library 202 (270)* from the end of the century (42).

18th century

31. The detailed description of the pontifical eucharist of Cholmogory, October 19, 1683, when the new Archbishop Afanasij took possession of his see. The text is found in the so-called *Činovnik of the Spaso-Preobraženskij Cathedral of Cholmogory* — actually a sort of typicon-history of the new archbishop's liturgical celebrations throughout the year (43).

Printed books

32. To this list of MS sources one can add the various editions of the pontifical. The *editio princeps* of the *činovnik* appeared in 1538-40, that of the Greek archieraticon only in 1714, both at Venice (44). I have never seen the former; we have a copy of the latter in our Library at the Pontifical Oriental Institute (45).
Worthy of mention also is Isaac Habert's influential *APXIE-*

(39) NEVOSTRUEV-GORSKIJ III, 2, pp. 511-14.

(40) *Ibid.* III, 1, pp. 112 ff.

(41) SIPOVIČ, pp. 8-113 (photo-facsimile edition).

(42) F. DOBRJANSKIJ, *Opisanie rukopisej Vilenskoj Publičnoj Biblioteki, cerkovno-slavjanskich i russkich* (Vilna 1882) pp. 309-10.

(43) A. P. GOLUBCOV (ed.), *Činovnik Cholmogorskago Preobraženskago Sobora, s predisloviem i ukazatelem*, ČtOIDR 1903 (4) pp. 13-30. Cholmogory is a northern town in the Archangel'skaja oblast', RSFSR, 75 km. southwest of Archangel'sk.

(44) C. KOROLEVSKIJ, *Le Pontifical dans le rite byzantin*, OCP 10 (1944) pp. 205-9, lists the editions known to him, as does SIPOVIČ, p. 119, whose listing completes KOROLEVSKIJ's and includes the modern Slavonic editions of Warsaw 1944, Jordanville (USA) 1965, Rome (Ruthenian) 1973-5.

(45) *APXIEPATIKON* ... Ἐπιμελείᾳ, καὶ ἀναλώμασι τοῦ Πανιερωτάτου Μητροπολίτου Νύσσης Κυρίου Μητροφάνους (Venice, Antonio Bortoli 1714).

PATIKON, including the *editio princeps*, with Latin translation, of the diataxis of Gemistos, published at Paris in 1643 ([46]).

The more recent and almost rubricless Greek archieratica are of less interest than the Slavic *činovniki*, normally quite rich in ceremonial detail. Among these are several Ruthenian pontificals that merit special attention ([47]), as well as the Moscow 1910 edition of the *Edinovercy Činovnik* already mentioned in number 21 above.

This list is as complete as I have been able to make it up through the 15th century. For the later period and the Slavonic sources, both beyond the scope of this study, I have listed, *ad complementum doctrinae*, the sources known to me. A diligent search of all available catalogues would certainly turn up further MSS, especially in Slavonic.

Our sources fall into six categories:

1. Archieratica, i.e. pontifical euchologies or liturgical books with the complete eucharistic formulary, destined for use by a bishop in the actual celebration of the eucharist (nos. 3, 6, 7, 14, 17, 20-22, 26-30, 32). Five of these are important for our present study:

(a) The 11th century *Codex Pyromalus* of BAS.

(b) The 15th century Latin version of Johannisberg, made from a now lost Greek MS of BAS with almost exactly the same features as the Pyromalus text. Both these sources present the 10th century patriarchal liturgy of the Great Church ([48]).

(c) *Stavrou 109*, an 11th century Constantinopolitan liturgical scroll written for use by a bishop ([49]).

([46]) I. Habert, *ΑΡΧΙΕΡΑΤΙΚΟΝ: Liber Pontificalis Ecclesiae Graecae* (Paris 1643), again available in reprint from Gregg International.

([47]) Cf. the lists mentioned in note 44, and *Obozrenie*, pp. 364-83, which studies the eucharist in the pontificals of Suprasl' (1716) and Uniev (1740), albeit with the customary inability of some writers to remain objective when dealing with Eastern-Catholic matters. Liturgy is what people do when they worship God, not what one thinks they ought to do, and Eastern-Catholic books are evidence like any other. A scholar is one who studies evidence objectively regardless of its provenance. This is not to exclude value judgements, but they should not be based on prejudice.

([48]) Cf. A. Jacob, *La concélébration de l'anaphore à Byzance d'après le témoignage de Léon Toscan*, OCP 35 (1969) pp. 251-2 (note).

([49]) Cf. Jacob, *Formulaire*, pp. 257-63; Taft, *Great Entrance*, p. 269.

(d) The Arabic Melkite archieraticon from which CHR was edited and translated by Bacha. Although the MS is dated AD 1260, it presents the liturgy as it was in the 11th century ([50]).

(e) *Sinai Gr. 1021*, a 15th century roll containing the pontifical rite of BAS ([51]).

2. Typica such as that of the Great Church (no. 2) and the "*Činovnik*" *of Cholmogory* (no. 31), which also includes a diataxis.

3. Diataxeis, sometimes also referred to as archieratica even though they do not contain the liturgical text. Rather, they are ceremonials giving detailed rubrics for the pontifical eucharist (nos. 12, 15, 18, 19, 24, 25, 31). There are six of these: the diataxeis of Gemistos, Andreas Skete, Theodore Agallianos, Starec Arsenij, Patriarch Athanasius III, and Cholmogory.

4. Commentaries on the liturgy (nos. 1, 8-10, 16): Germanus, *Protheoria*, the minor commentaries of Cabasilas, Ps.-Sophronius, Symeon of Thessalonika ([52]).

5. Imperial ceremonials (*De cerimoniis* and *De officiis*) that describe the court ritual of Constantinople, including church rituals in which the court participated actively, such as the patriarchal eucharist at the coronation of an emperor (nos. 4, 11). See also Ibn-Yahya (no. 5).

6. Eye-witness accounts of Ibn-Yahya, Ignatius of Smolensk, and Paul of Aleppo, to which one can add the *Proskinitarij* of Starec Arsenij and the *Činovnik of Cholmogory* (nos. 5, 13, 23, 24, 31; cf. also the *Addenda* at the end of this article).

Of course some of these categories overlap, and some documents defy easy categorizing. The *čin* of Starec Arsenij is a sort of diataxis excerpted from an eye-witness account. And the *Činovnik of Cholmogory* is at once an eye-witness account, a typicon, and contains what amounts to a diataxis. I have classified them as diataxeis because it suits my purposes in this study.

([50]) Jacob, *Formulaire*, pp. 297 ff.

([51]) Dmitr II, pp. 367-8, has edited the rubrics of the Trisagion from this MS. In his discussion of the Trisagion Mateos apparently confuses this MS with *Sinai Gr. 986* (*Célébration*, pp. 107, 108 n. 84, 109, 114).

([52]) The fundamental work on the Byzantine commentaries is Bornert. See also H.-J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt* (= *Sophia*, Bd. 5) Freiburg im B. 1964.

Date of the Liturgy:

Our MS, an archieraticon or diataxis that details the rubrics of the pontifical liturgy of Hagia Sophia, is the earliest source of this category that I know of. As we shall see below, it presents a liturgy that I would date 11th century: later than that of *Codex Pyromalus* and the Johannisberg version, but earlier than the Arabic Melkite pontifical — hence more or less contemporary to *Stavrou 109*.

This is supported by the following characteristics, some of which will be discussed more fully below:

1) The bishop does not participate in the enarxis, but awaits the introit outside in the narthex (**I. 1-2**).

2) The practice of introducing the Trisagion by the ecphonesis of its prayer first appears in the 12th century. Our document retains the earlier usage (**II. 1-2**).

3) The Gospel prayer, a 12th century addition to the liturgical formulary, is missing (**III**), though its absence is common enough in later sources.

4) The *lavabo* (**VI. 2-3**) still retains its pre-12th century position after the Great Entrance.

5) The *orate fratres* dialogue (**VI. 6**) is given in a slightly simpler redaction of the new Constantinopolitan recension, which appears for the first time in the 12th century.

6) The formulae of the *pax* (**VII. 1**) have none of the 12th century additions.

7) The *zeon* is not mentioned, nor is it in almost any pre-12th century source (**IX**).

8) The communion psalm (**X. 13-16**) shows archaic features.

9) The 12th century practice of having the celebrant introduce the *Plérothéto* by chanting aloud "*Always, now and ever, and unto ages of ages*" has not been introduced into the diataxis (**X. 23-25**).

10) Also missing are the dismissal rites added after the opisthambonos prayer from the 11th century on (**XI. 7-10**). Though they are often omitted from later euchology MSS, diataxeis like our document almost always contain such innovations.

The Liturgical Formulary:

A diataxis does not give the texts of the liturgical celebration it describes, but we can see from the *incipits* indicated in our document that the formulary presents no surprises. The following list gives, numbered consecutively, the prayers that form an in-

tegral part of present-day CHR. Those which are mentioned in our MS are followed by the reference to them in the text, in boldface. The blessing of throne and deacon (in italics) are also found in today's rite. But the incense prayer (in brackets) which our document inserts before the Gospel and after communion has never been part of the fixed formulary except at the prothesis, though it is not uncommon for celebrants to say it at each blessing of the thurible:

FORMULARY OF CHR:	MS REFERENCE:
1. prothesis	—
2. antiphon I	—
3. antiphon II	—
4. antiphon III	—
5. introit	(**I. 3**)
6. Trisagion	(**II. 3**)
— *blessing of the throne*	(II. 16)
7. Gospel prayer	—
— *blessing of the deacon*	(**III. 4**)
— [incense]	(**III. 9**)
8. ekténé	(**IV. 3**)
9. catechumens	(**IV. 8**)
10. faithful I	(**IV. 8**)
11. faithful II	(**IV. 8**)
12. Nemo dignus	(**V. 2**)
13. proscomidé	(**VI. 8-9**)
14. anaphora	—
15. before Our Father	(**VIII. 3**)
16. inclination	—
17. elevation	—
— [incense]	(**X. 21**)
18. postcommunion	(**XI. 3-4**)
19. opisthambonos	(**XI. 7**)
20. skeuophylakion	—

Our diataxis omits the three antiphon prayers (nos. 2, 3, 4) because the bishop did not enter the nave until the introit. During the enarxis he was seated in the nartex (**I. 2**). In the 10th century sources the bishop did say the prothesis prayer in the skeuophylakion before entering the church ([53]). This was possible because the skeuophylakion was a separate edifice near the northeast corner

([53]) *Codex Pyromalus*, GOAR[2], p. 153; Johannisberg version, COCHLAEUS; p. 119; both cited in TAFT, *Great Entrance*, pp. 267-8.

of Hagia Sophia (54). Once the preparation of the gifts was moved to an auxiliary prothesis chamber next to the sanctuary, the bishop could no longer offer his prosphora before the liturgy began. Such side chambers or pastophoria first appear in Constantinopolitan churches in the 10th century. Our text, then, along with the 11th century roll *Stavrou 109*, would seem to represent this transitional stage in which the physical location of the prothesis inside the church, and of the bishop outside in the skeuophylakion or narthex, forced the temporary suppression of the prothesis prayer as a formula to be said by the bishop. Later, when the bishop entered the church before the liturgy began and attended the enarxis at his throne before the Royal Doors at the west end of the nave, the three antiphon prayers appear in the pontifical text. And modern archieratica have added again the prothesis prayer as the first formula to be said by the bishop, though there is considerable confusion between the rubrics of the modern hieraticon and those of the archieraticon (55).

The Gospel prayer (no. 7), a later addition to CHR-BAS, does not appear in our diataxis, though little can be argued from its absence, since it is missing in numerous later sources of the liturgy (56). On the other hand the formulary certainly included the anaphora (14) and the prayers of inclination and elevation (16-17), even though they are not mentioned. The final prayer (20), said in the skeuophylakion at the consummation of the

(54) Cf. TAFT, *Great Entrance*, pp. 181-203, on the question of the skeuophylakion and prothesis.

(55) On this question cf. *ibid.* pp. 265-70. The new Ruthenian recension, *Archieratikon ili služebnik svjatitel'skij* (Rome 1973-5), is the first archieraticon I know of to incorporate the new practice of having the bishop complete the prothesis before the Great Entrance, including the offertory prayer (cf. pp. 18, 62-6), thus abolishing the anomaly between hieraticon and archieraticon. The MS edited by SIPOVIČ has all the commemorations before the Great Entrance (pp. 64 ff), but the offertory prayer is in its traditional place before the liturgy (pp. 22-3).

(56) Cf. MATEOS, *Célébration*, pp. 139-41. It first appears in the Arabic pontifical (BACHA, p. 452) as one more "oriental" addition to CHR (cf. TAFT, *Great Entrance*, index, p. 476: "Oriental peculiarities"), this time from the Liturgy of St. James (cf. MERCIER, p. 172), and in Italo-Greek usage in the 12th c. codex *Grottaferrata Gb II* (S. MURETOV, *K materialam dlja istorii činoposledovanija liturgii*, Sergeev Posad 1895, p. 4. On the dating of this MS, cf. JACOB, *Formulaire*, pp. 387-8).

gifts left over after communion, is missing because it was recited only by the presbyters. In our MS the bishop does not even return to the sacristy after liturgy, but goes directly to his chambers (**XI. 10**). It is also missing in 10th century BAS of *Codex Pyromalus* and the Johannisberg version (57), and in the diataxeis of Gemistos and Andreas Skete (58) but, curiously, it is found in *Stavrou 109* (59).

A blessing of the deacon before the Gospel is found in most of our pontifical euchologies and diataxeis save *Stavrou 109*, in spite of the fact that its appearance in the presbyteral rite is much later and less consistent (60).

An incense prayer both before the incensation of the Gospel and after communion is also found in the Arabic pontifical (61).

The Concelebration:

The archieraticon of Gemistos is the first source of the pontifical concelebration to specify the participation of the concelebrants in the recitation of the sacerdotal prayers (62). Our document refers only to the first bishop saying prayers, with the exception of the opisthambonos which is said by one of the presbyters (**XI. 7**).

(57) GOAR², p. 156; COCHLAEUS, p. 132.

(58) DMITR II, p. 319; I, p. 172.

(59) Although this MS is unedited, the *incipit* of the prayer can be seen in the facsimile in A. GRABAR, *Un rouleau liturgique constantinopolitain et ses peintures*, DOP 8 (1954), illustration 23 (facing p. 167).

(60) GOAR², p. 154; COCHLAEUS, p. 121; BACHA, p. 451; DMITR I, p. 170; II, p. 307 (apparatus). This section of *Sinai Gr. 1021* was not edited in DMITR. On this blessing, see MATEOS, *Célébration*, pp. 141-3.

(61) BACHA, pp. 452, 469. Georgian CHR also has after communion an incense prayer (*Version Géorg.* p. 115) that seems related to the parallel one in the Greek Liturgy of St James (MERCIER, p. 236).

(62) The distribution of prayers among the concelebrants in this source is given by J.-M. HANSSENS, *De concelebratione missae in ritibus orientalibus*, *Divinitas* 10 (1966) pp. 516-19. On the history of "verbal" concelebration in the Byzantine rite, the best study is H. BRAKMANN, "*Καὶ ἀναγινώσκουσι πάντες οἱ Ἱερεῖς τὴν εὐχαριστήριον Εὐχήν.*" *Zum gemeinschaftlichen Eucharistiegebet byzantinischer Konzelebranten*, OCP 42 (1976) 319-67. See also A. JACOB's ingenious exegesis of the version of Leo Tuscan (*op. cit. supra* note 48).

Vestments:

In this period the patriarch, as of old, still entered (**I. 4**) and left (**XI. 8-10**) the church vested (63). By the time of Gemistos (*c.* 1380) the present custom of vesting and unvesting in the nave is already observed (64).

The only pontifical vestments our diataxis refers to are the omophorion and phelonion (65). Just before the Gospel the castrensis removes the bishop's omophorion (**III. 10**). The next mention of this vestment is at the end of the liturgy, when the same minister puts it on the bishop again after communion (**XI. 8**). In the commentaries of Symeon of Thessalonika the bishop also removes the omophorion before the Gospel, but puts it on again before the elevation and fraction (66).

In present usage there are two omophoria, the great omophorion or pallium, and the little omophorion, a wide band worn around the neck and down in front on both sides to below the waist, and fastened at the breast, much like a wide, short western stole (67). Today the great omophorion is removed before the epistle and put on again only after the people's communion, when

(63) Cf. for example EUSTRATIUS, *Vita Eutychii* 10, 94, PG 86², 2380; *Codex Pyromalus*, GOAR², pp. 153, 156; Johannisberg version, COCHLAEUS, pp. 119, 132; the descriptions of the introit in *De cerimoniis*, VOGT, I, 1, pp. 10-13; 9, pp. 58-60; 10, p. 69; 32 (33), pp. 122-3; 35 (26), pp. 134-5; 39 (30), pp. 154-5; 44 (35), p. 170; and of the exit: I, 36 (27), pp. 140-1; 37 (28), p. 148. See also the numerous entrances when the liturgy commenced immediately after the stational procession (MATEOS, *Typicon* II, pp. 302-3: λειτουργία) and the depictions of such processions in a 6th century mosaic of S. Vitale, Ravenna, and in the 10th century Menologion of Basil II (cf. *infra*, notes 101, 114).

(64) DMITR II, pp. 302-3, 319.

(65) Omophorion: **III. 10**; **XI. 8**; phelonion: **III. 12, 13, 17**; **V. 3**; **VI. 4**; **VII. 2**; **X. 21, 24**; **XI. 1**. On these vestments see PAPAS, pp.212 ff; BRAUN, pp. 234-47; 639-74.

(66) *SL*, 98, PG 155, 293 C; *ET*, 69, 90, PG 155, 724 C, 740 D. Cabasilas also implies that the bishop puts on the omophorion again before distributing communion: *On the Celebration of the Divine Liturgy* 8, CABASILAS (SC 4 bis) pp. 372-4.

(67) For illustrations of the great omophorion see BRAUN, pp. 552-3, 649, 665, 670-1, 673. Both forms of the omophorion can be observed frequently in photographs in the *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* (*Journal of the Moscow Patriarchate*).

the gifts are removed to prothesis. The small omophorion is put on during the Cherubicon and removed after the commemorations at the prothesis just before the Great Entrance; on again after the *sanctus* and removed after the epiclesis; on, finally, before the elevation and fraction, and changed for the great omophorion when the gifts are removed to the prothesis after communion (68).

This small omophorion does not appear in any early source known to me. The diataxis of Patriarch Athanasius in the acts of the Russian synod of 1667 gives the modern usage regarding putting on and taking off the omophorion during the liturgy, but makes no distinction between "great" and "small" (69). And even the modern Slavic pontifical knows nothing of the small omophorion: the rubrics say that the omophorion is worn from the elevation until the end of the liturgy, with no reference to changing from small to great omophorion after communion (70).

In origin this small omophorion is just the great omophorion folded in half and laid over the shoulders as described, when the omophorion was to be worn only for a short period of time. Symeon of Thessalonika in his *De sacris ordinationibus* seems to imply these different ways of wearing the same omophorion (71).

The sakkos or dalmatic now commonly worn by Byzantine patriarchs and metropolitans — and in some Churches by all bishops — when fully vested for solemn services was originally an imperial garment conceded to the Patriarch of Constantinople in the 11th century (72). By the beginning of the 13th century some metropolitans had acquired the same privilege, but it did not become the common vestment of all metropolitans until mid-17th century. Before the advent of the sakkos, patriarchs and metropolitans wore the polystavrion or phelonion covered with numer-

(68) *Činovnik*, Moscow 1798, f. 64v; Warsaw 1944, f. 18r. Cf. K. NIKOL'SKIJ, *Posobie k izučeniju ustava bogosluženija Pravoslavnoj Cerkvi* (St. Petersburg 1907⁷) pp. 61-3. NICHOLAS CABASILAS refers to the removal of the omophorion before the consecration of the gifts (*On the Celebration of the Divine Liturgy* 8, CABASILAS [SC 4 bis] pp. 372-3).

(69) *Dejanija*, ff. 49 ff; 62v.

(70) *Činovnik*, Moscow 1798, f. 64v; Warsaw 1944, f. 18r.

(71) 208, PG 155, 421: "... καὶ τῷ τραχήλῳ τοῦ ἀρχιερέως τοῖς ὤμοις τίθεται· μᾶλλον δὲ κατὰ καιρὸν καὶ κύκλῳ τῶν ὤμων καὶ ἔμπροσθεν τε καὶ ὄπισθεν."

(72) On this question see PAPAS, pp. 105-17.

ous small crosses, a pattern familiar to those acquainted with icons and frescoes of the holy hierarchs (73). Ordinary bishops simply wore the phelonion.

The other episcopal vestments are mentioned by Gemistos and later sources except for the mitre (74), which does not appear as a liturgical vestment of the Byzantine tradition until much later in spite of the fact that *Oratio 10* (AD 372) of Gregory Nazianzen, briefly bishop of Constantinople (380-1), is sometimes cited as evidence for the Byzantine episcopal crown (75). But Gregory uses the LXX term for the Aaronic priestly headdress (κίδαρις: cf. Ex 28:4; Lev 8:13; 16:4; etc.), and since the whole passage describing Gregory's imminent episcopal ordination is replete with Levitical metaphor, a figurative interpretation cannot be exclnded. Even if some actnal headgear is meant there is no indication of what it might have been.

The later evidence is equally scant, right up until modern times. The 10th century menologion of Basil II shows Saints Athanasius and Cyril wearing what seems to be a white kamelaukion (76), and St. Spiridion of Cyprus in a sort of skullcap which the editors see as the tiara mentioned in his *Vita* (77). An illumination in a 14th century Serbian MS, the Slavonic Tetraevangelion of codex *British Museum Add. 39626* (A. D. 1354), portrays Metropolitan Jacob of Serres fully vested and coifed with a black cap (f. 292v) (78). Though K. Wessel identifies it as the mitre (79), this bonnet seems more like the monastic kamelaukion, which the illustrations of this period show as still quite distinct from the

(73) *Loc. cit.* and illustrations in BRAUN, pp. 237, 553.

(74) DMITR II, pp. 302-3; SYMEON OF THESSALONIKA, *SL* 79-82, PG 155, 256-60; *ET* 37-45, *ibid.* 712-17.

(75) *Oratio 10*, 4, PG 35, 829 D. On the question of the mitre, see BRAUN, pp. 487-95.

(76) *Menologio* I, p. 89 (329), II, plate 329 (Jan. 18).

(77) *Ibid.* I, p. 65 (235), II, plate 239 (Dec. 12). Cf. *Vita* 18, PG 116, 437.

(78) See I. SPATHARAKIS, *The Portrait in Byzantine illuminated Manuscripts* (= *Byzantina neerlandica*, fasc. 6) Leiden 1976, pp. 89-90 and figs. 57-8.

(79) Review of E. PILTZ, *Kamelaukion et mitra. Insignes byzantins impériaux et ecclésiastiques* (= *Acta universitatis Upsaliensis. Figura, Uppsala studies in the History of Art*, n.s. 15) Stockholm 1977 (not available to me), in BZ 72 (1979) p. 116.

imperial-type crown that will later grace hierarchal heads (80). But none of these illustrations depict the eucharistic service, and according to Symeon of Thessalonika († 1429) only the Pope of Alexandria had the right to celebrate the liturgy with his head covered, though he implies that in fact others did so too (81).

At any rate the mitre as we know it did not come into general use until much later (82). We hear of it in the 16th century, though even then it was reserved to patriarchs, and in the late 17th century bishops were still dethroned for wearing "the mitre and patriarchal vestments" (83). But by 1675 it was already in general use by bishops, at least in Russia (84).

The Déroulement of the Celebration:

I. Enarxis and Introit

a. The enarxis

The Byzantine liturgy once began with the introit (85). When the enarxis or rite of three antiphons was added before the introit, it was celebrated at the pontifical liturgy by one presbyter and one deacon at least through the 17th century (86). In the 10th

(80) See the numerous medieval illustrations of the imperial crown and kamelaukion, in SPATHARAKIS (*op. cit. supra* note 78) figs. 33-9, 40, 43, 46, 48-51, 56, 86-91 (the contrast is especially clear in fig. 86), 93, 108 ff, 117, 121.

(81) *ET* 45, PG 155, 716-7; *Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum* 20-21, *ibid.* 872-3. According to BRAUN (p. 494), BALSAMON († 1214) is the first one to mention this Alexandrine usage (*Meditata sive responsa*, PG 138, 1048).

(82) BRAUN (p. 490) has found no illustrations of a Byzantine liturgical hat or crown before the end of the Middles Ages.

(83) Cited in PAPAS, p. 116.

(84) BRAUN, p. 492.

(85) See for example *De cerimoniis*, VOGT, I, 1, pp. 10-13; 9, pp. 58-60; 10, p. 69; 32 (33) pp. 122-3; 35 (26) pp. 134-5; 39 (30) pp. 154-5; MATEOS, *Typicon* II, index liturgique, pp. 284: II. c, 291: II. c. Cf. MATEOS, *Célébration*, pp. 34 ff; TAFT, *Liturgies*, pp. 363-8.

(86) *Codex Pyromalus*, GOAR², pp. 153-4; Johannisberg version, COCHLAEUS, pp. 119-20; *Protheoria* 11, PG 140, 432; Arabic pontifical, BACHA, pp. 443-8; archieratica of Gemistos (DMITR II, p. 304) and of Andreas Skete (DMITR I, p. 168); *Dejanija*, f. 46r.

century sources the bishop and other ministers still vested in the skeuophylakion and did not enter the church until the introit (third) antiphon ([87]). When the outside skeuophylakion fell into disuse ([88]) it became customary for the bishop to await the introit in the narthex, seated before the "Beautiful Doors" leading into the nave ([89]). This intermediate use is what we find in our document.

Later sources reflect the modern practice of having the bishop vest in the nave and then sit there surrounded by the other concelebrants during the enarxis. In the rubrics of the Audreas Skete codex the bishop vests at his choir stall (στασίδιον) in the nave, then goes to the appointed place where a faldstool (σελλίον) is placed for him to sit during the enarxis. This is located to the right of the "Beautiful Doors" — apparently just inside the nave ([90]). Likewise in Gemistos, the patriarch is "before the Royal Doors" ([91]). But since he says the antiphon prayers while the presbyter and deacon celebrate the enarxis, he is undoubtedly inside the nave. At any rate that is where he certainly is in the earlier Arabic pontifical ([92]), and in the *Expositio de divino templo* of Symeon of Thessalonika ([93]). In contemporary usage the Slavonic *Činovnik* has preserved the older custom of the throne in the center of the nave. In Greek usage it is usually displaced to the right, toward the front of the Church.

b. The introit

Our MS describes the ritual relative to the introit of the bishop without explicating the movements of the concelebrants.

([87]) MATEOS, *Typicon* II, index liturgique, p. 291: II. c.; *Codex Pyromalus* (in which, however, the bishop apparently entered before the antiphon to await the introit from a throne in the nave) and the Johannisberg version, *loc. cit.* in note 86.

([88]) See TAFT, *Great Entrance*, pp. 182 ff, 200 ff.

([89]) This change has provoked a shift in the place where minor orders are conferred, from skeuophylakion to narthex to nave, as seen in the following MSS: 8th c. *Barberini 336*, f. 172r (GOAR², p. 204); 11th c. *Coislin Gr. 213*, f. 33v; 12-13th c. *Grottaferrata Gb I*, f. 46r (GOAR², p. 204); 14th c. *Sabas 362* (DMITR II, pp. 297-8). Cf. GOAR², pp. 203 and 205 n. 2; C. VAGAGGINI, *L'ordinazione delle diaconesse nella tradizione greca e bizantina*, OCP 40 (1974) p. 181.

([90]) DMITR I, p. 168.

([91]) DMITR II, p. 304.

([92]) BACHA, pp. 443, 448.

([93]) 46-53, PG 155, 717-20.

In present practice, during the second antiphon the concelebrating presbyters, who had been standing before the bishop's throne in the nave during the enarxis, enter the sanctuary by the side doors to join there the presbyter and deacon leading the rite of the enarxis ([94]). At the third or introit antiphon, all exit via the north door in solemn procession, led by acolytes and the deacon bearing the Gospel, and go to meet the bishop at his throne. The bishop recites the introit prayer, blesses the entrance, and kisses the Gospel proferred to him by the deacon ([95]). Then the deacon cries *"Wisdom! Stand!"* and all the ministers intone the *eisodikon* or entrance verse of the introit antiphon (Ps 94:6a) ([96]) as the bishop, holding the trikerion and dikerion, descends from his throne and precedes the ministers into the sanctuary, led by the deacon with the Gospel. At the doors of the sanctuary the bishop turns to bless the congregation thrice with the candles, then enters, kisses the altar, and incenses the altar, sanctuary, iconostasis and congregation.

This blessing of the people at the entrance is not found in our document, nor in any other MS of the pontifical rite, nor in Old-Ritualist usage. It appears for the first time in the 17th century reform of the Russian liturgy ([97]).

What all sources do have, however — though not always in the same place or sequence — is:

1) a blessing of the altar with the candles;

2) an incensation, originally of the altar alone.

Our document has the patriarch perform this ritual toward the end of the Trisagion, after reciting the verses of Ps 79 that accompany this chant (cf. **II. 8-9**, and the next section of the commentary,

([94]) This is the older usage, in which the enarxis is performed by one presbyter and one deacon (cf. note 86). In the *činovnik* (Moscow 1798, ff. 12v-13v; Warsaw 1944, f. 4r-v), however, we see the modern Slavic usage of having a second priest enter the sanctuary after the first antiphon, to say the second prayer and its ecphonesis, and a third after the second antiphon, to say the third prayer and its ecphonesis. In the Old-Ritualist rubrics, only one priest enters the sanctuary for the enarxis, but the bishop himself chants the ecphoneseis (*Edinovercy Činovnik*, Moscow 1910, ff. 24r-28r).

([95]) Cf. MATEOS, *Célébration*, pp. 81 ff.

([96]) *Ibid.* pp. 85 ff.

([97]) *Dejanija*, ff. 28v-29r.

below). In later archieratica the deacon (Arabic pontifical) or, more usually, the bishop (Gemistos, Andreas Skete codex) incenses the altar, and the bishop blesses it with the trikerion (Arabic pontifical) or dikerion (98). Gemistos even has him say Ps 79: 15b-16a while blessing. This verse, found here only in Gemistos, was undoubtedly attracted to the blessing of the altar by parallelism with the blessing at the Trisagion — and that offers us the most likely key to the whole development of this complex rite.

Originally, the blessing and incensation of the altar were rituals of reverence to the holy table upon first entering the sanctuary. To render homage with candles and incense was a common Byzantine practice. Patriarchs were accompanied by lights when they walked abroad (99), and it was customary to light a candle and to incense upon entering church for prayer (100). The procession to the church for the Divine Liturgy was accompanied by thurible and candles as well as Gospel and cross (101).

The 10th century *Book of Ceremonies*, describing the role of the emperors at the introit of the patriarchal eucharist in Hagia Sophia, is our earliest witness to this form of homage at the Divine Liturgy:

> "... the sovereigns ... go up to the Royal Doors, where they give thanks to God, bowing down three times with the candles. And when the patriarch has finished the prayer, the introit takes place...

(98) BACHA, p. 449; DMITR I, p. 169; II, p. 305. Also SYMEON OF THESSALONIKA, *ET* 58-59, PG 155, 721.

(99) BALSAMON († 1214), *Meditata sive responsa*, PG 138, 1016-20.

(100) Cf. MATEOS, *Typicon* I, p. 6; *De cerimoniis*, VOGT, I, 1, pp. 10-13; 9, pp. 58-60; 10, p. 69; 31 (32), p. 117; 32 (33), pp. 122-3; 39 (30), pp. 154-5; 44 (35), p. 170; THEOSTERICTUS, *Vita s. Nicetae Confessoris* († 824) 36, PG 100, 130 note d; IGNATIUS DIACONUS, *Vita s. Nicephori* (patriarch 806-15) 69, PG 100, 129; BALSAMON, *In can. 69 Conc. in Trullo*, PG 137, 753.

(101) See for example *De cerimoniis*, VOGT, I, 1, pp. 10-13; 9, pp. 58-60; 10, p. 69; 32 (33), pp. 122-3; 39 (30), pp. 154-5; the 11th c. codex *Paris Coislin Gr. 213*, f. 79v, DMITR II, p. 1009; the illustrations in the 6th c. mosaic of S. Vitale, Ravenna, and the 10th c. Menologion of Basil II, BRAUN, pp. 159, 236; *Menologio* II, plates 142, 350 (= stational processions before the liturgy: cf. *infra*, note 114). Cf. MATEOS, *Célébration*, pp. 88-9; MATHEWS, pp. 146-7.

> When the sovereigns have arrived at the inlaid porphyry circle near the Holy Doors, the patriarch alone enters within the chancel and takes his place by the Holy Door to the left. And the sovereigns, after giving thanks to God by bowing down three times with the candles, enter ... [and] kiss the image on the altar cloth... Then the sovereigns go with the patriarch via the right side of the sanctuary to the apse where the golden crucifix is placed, and there once again they render thanks to God by bowing three times with the candles, as is customary, and the patriarch gives the thurible to the chief emperor, and he incenses the same holy crucifix...

Then the sovereigns take leave of the patriarch and proceed to their oratory where they will attend the liturgy, and there again they worship thrice with the candles (102). At the Annunciation liturgy the emperor incenses around the altar (103).

The contemporaneous Typicon of the Great Church notes that at vespers on Holy Thursday and Good Friday the patriarch makes his entrance "without incense and candelabra" — a sure indication that they usually accompanied him at such introits (104).

So worship with candles and incense by emperor or patriarch seems to have been a common element in the opening rites of Byzantine services, and was probably borrowed from secular imperial ritual (105). It originally took place as in our MS, during the Trisagion, which in the 10th century was intoned as soon as the procession entered the church (106). Later developments in the opening rites of the liturgy tended to separate the actual entrance from this obeisance rite. This provoked a shifting forward of the blessing of the altar with the candles, as in the Arabic

(102) VOGT I, 1, pp. 11-12.

(103) VOGT I, 39 (30), pp. 154-55.

(104) MATEOS, *Typicon* II, pp. 74, 80; cf. p. 84 and I, p. 182.

(105) At least in later sources the emperor, like the patriarch, incensed and gave the blessing with the trikerion upon entering the sanctuary (BALSAMON, *In. can. 69 Conc. in Trullo*, PG 137, 753. See also the other references in note 100). On the adoption of secular ceremonial by church dignitaries, see BRAUN, *passim*; T. KLAUSER, *Die Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte*, in *Gesammelte Arbeite zur Liturgiegeschichte, und christlichen Archäologie*, hrsg. von E. DASSMANN (= *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsband 3, 1974) Münster 1974, 195-211.

(106) Cf. MATEOS, *Typicon II*, index liturgique, p. 322: τρισάγιον, b.

pontifical, which has the bishop bless the sanctuary three times with the trikerion during the singing of the troparia, i.e. before the synapté, Trisagion prayer, and Trisagion ([107]). In other sources such as the archieratica of Gemistos and Andreas Skete, it led to a doubling of this blessing, once at the entrance — this time with dikerion — and again, with the trikerion, during the Trisagion (see below, section II. c). The single blessing in our MS and in the Arabic pontifical, and the presence of Ps 79 at the opening blessing in Gemistos, where it certainly has no place, supports this hypothesis that originally the incensation and blessing with the candles comprised a single opening rite of homage at the introit of the liturgy, during the singing of the Trisagion.

The varying location of the opening incensation seems the result of the same phenomenon. In our document it comes toward the end of the Trisagion (**II. 9-10**). *Sinai 1020* (15th century) still has it at the end of the Trisagion, after the accession to the throne ([108]), though all other sources after our document have displaced it to the entrance.

Today, except in Greek usage when the celebrant is an archimandrite, this introit incensation is not customary at the presbyteral eucharist, but it seems to have been the ancient practice there too, although only a few MSS mention it. The 10th century codex *Leningrad 226* (CHR) says only that the deacon carries the thurible in the procession ([109]), but somewhat later in the same century, in *Grottaferrata Gb VII*, we find a simple offering of incense (CHR, f. 1v): "Εἶτα βάλλει θυμίαμα ὁ ἱερεὺς εἰς τὸν θυμιατόν," to which 11th century Georgian CHR adds a blessing: "*Diaconus super « Gloria » praebet sacerdoti incensum, sacerdos crucem describat, diaconus deponat et sacerdos hanc orationem Ingressus pronuntiet...*" ([110]). There is a parallel incensation during the *Kyrie* of the Roman mass.

([107]) BACHA, pp. 448-51.
([108]) DMITR II, p. 368.
([109]) KRASNOSEL'CEV, p. 285.
([110]) *Version géorg.* p. 92. There is also an incensation at the presbyteral service in two later codices: 13th c. *Patmos 719*, DMITR II, p. 173; 14th c. *Grottaferrata Gb III (Codex Basilii Falascae)* GOAR², p. 87.

II. Trisagion and Procession to the Throne

a. The signal with the orarion and the ecphonesis

As in other pre-12th century sources, the sign given by the deacon with his orarion, and the permission of the bishop to signal the time to begin the Trisagion (**II. 1**), have no connection with the doxology of the Trisagion prayer ([111]), which in our MS is not chanted aloud. But in other sources, when the synapté was inserted here at what was then the beginning of the liturgy, the ecphonesis of the Trisagion prayer came to be chanted aloud to terminate the litany ([112]).

b. Origins in the stational liturgy

Our document confirms Mateos' hypothesis that the synapté, Trisagion prayer, and chant were added to the opening of the Liturgy of the Word through the influence of the stational services of Constantinople ([113]). Up until the 10th century, eucharistic liturgies in the capital were often preceded by a stational procession to the church ([114]). On the way a brief rogation (λιτή) was sometimes celebrated, comprising ([115]):

synapté
Trisagion prayer
prayer of inclination
procession to the church while chanting the Trisagion

([111]) MATEOS, *Célébration*, pp. 91-7, discusses this question thoroughly, and we adopt his conclusions here.
([112]) *Ibid.*, pp. 93-6.
([113]) *Ibid.*, pp. 112-17; cf. TAFT, *Liturgies*, pp. 367-8.
([114]) *Ibid.*, pp. 364 ff; *Typicon* II, pp. 304-5 (index liturgique: λιτή). The 10th century Menologion of Basil II depicts rogational processions before the liturgy on Sept. 25, Oct. 26, and Jan. 26, commemorations in the typicon of the earthquakes on those dates in 447, 740, and 450 (*Typicon* I, pp. 44-9, esp. 45 note 2, 78-81, 212-3; *Menologio* I, pp. 19 (65), 38 (142), 95 (350), II, plates 65, 142, 350).
([115]) MATEOS, *Célébration*, p. 117. Note the prayer of inclination, which did not become part of the eucharistic rite.

introit into church
doxa of the Trisagion
etc.

According to our diataxis, the synapté was chanted at the introit only when there was no preceding rogation (**II. 4**) — which would seem to betray where it came from in the first place.

c. Execution of the Trisagion (II. 2-18)

Our MS gives only the conclusion of the Trisagion chant: *Gloria patri* and *perissé* or final double repetition of the refrain, as was customary at the end of an antiphonal psalm [116]. But from the archieratica of Gemistos and Andreas Skete we can reconstruct (in brackets) the rest of the chant as it was executed in our document:

[*Psalmists*: Trisagion three times.
People: Trisagion once.]
Psalmists: Gloria patri ... (**II. 6**).
Bishop: Ps 79:15-16a three times, while holding the candles; then he blesses over the altar, gives back the candles, takes the thurible and holds it briefly before the altar (**II. 7-10**).
Psalmists: Trisagion once; the bishop goes to the throne in the apse (**II. 13**).
People: Trisagion once; the bishop blesses the people thrice (**II. 18**).

This is almost the same as what we find in the archieratica of Gemistos and Andreas Skete [117], except that in these sources:

1) the clergy have taken over the role of the people in singing the refrain — a common occurrence in the degeneration of antiphonal psalmody.

2) They sing it an additional time, right after the *Gloria patri*, before the *perissé*, probably to preserve the alternation with the psalmists, who had just had their turn while singing the doxology.

3) The blessing of the altar with the candles is specified

(116) Cf. MATEOS, *Célébration*, pp. 17-20; TAFT, *Great Entrance*, p. 88.
(117) DMITR I, p. 170; II, pp. 306-7, translated in MATEOS, *Célébration*, pp. 108-9.

as a triple blessing with the trikerion [118]. Today it is done with the dikerion.

4) There is no incensation; it was done earlier, at the introit.

It is clear from what we know of Byzantine antiphonal psalmody that 1) and 2) are innovations [119]; we have already seen that the same is true of 4).

The execution of the chant in the pontifical rite has preserved some vestiges of earlier practice, following Baumstark's "law" concerning the conservatism of more solemn and less frequently celebrated seasons and services [120]. The opening triple repetition of the refrain, with concluding doxology and *perissé* or final repetition of the refrain, are the beginning and end of what was once an antiphonal psalm, the processional antiphon for the stational service. And, as Mateos has proposed [121], the verses of Ps 79 said by the deacon (*Sinai 1021*) [122] or bishop, are probably the débris of the psalm of the antiphon, once chanted by the soloist, to which the Trisagion served as troparion or refrain.

The Gemistos and Andreas Skete pontificals, as well as present practice, give Ps 79:15b-16a according to the LXX text, with the *incipit* "Lord, Lord...", instead of "Lord God of powers" as in the LXX (verse 8) and in our MS (**II. 7**). But in our MS the final repetition has the *incipit* "Holy Trinity" (**II. 7**). It is worth noting the similarity between this and the old Slavic usage, still preserved in the Old-Ritualist books [123]:

> Lord, Lord, look down from heaven and see, and look upon this vine and restore it, which your right hand has planted. May

(118) Likewise with the trikerion in SYMEON OF THESSALONIKA, *ET* 61, PG 155, 721, and in the early pontificals of Suprasl' (1716) and Uniev (1740). Cf. *Obozrenie*, pp. 375-6. These pontificals also have the psalm verses with the blessing of the altar, not of the people as in today's usage. Here, as in other matters too, Ruthenian practice preserved an older usage, but the whole rite of blessing and psalm verses has been suppressed in the new pontifical (Rome 1973-5, pp. 42-3).
(119) Cf. the references in note 116.
(120) A. BAUMSTARK, *Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit*, *Archiv für Liturgiewissenschaft* 7 (1927) 1-23; ID., *Comparative Liturgy*, Westminster Md. 1958, pp. 26 ff.
(121) *Célébration*, p. 110.
(122) DMITR II, p. 368.
(123) See the *Edinovercy Činovnik*, Moscow 1910, f. 31r-v; also the old Ruthenian pontificals in SIPOVIČ, pp. 42-3; *Obozrenie*, p. 376.

your hand be on the man, your right hand on the son of man, whom you have strengthened (vv. 15b-16a, 18; cf. v. 16b).

Lord God of powers turn to us, let your face shine upon us and we shall be saved (v. 20; cf. vv. 4, 8).

Trinity thrice-holy, Father and Son and Holy Ghost, look down from heaven from your holy dwelling (Ps 32(33): 13a, 14a) and bless us all.

The 15th century *Sinai 1021* presents other interesting peculiarities (124):

And the psalmists: the Trisagion.

The bishop: likewise the Trisagion twice, and once at the throne.

The deacon, taking the trikerion, and going to the doors, says: Bless the glory of the Lord.

The bishop, having lit the candle (125) *of the trikerion, says*: The revelation of the Trinity...

Then after the procession to the throne:

And after the end of the Trisagion, the bishop incenses.

d. The blessing from the throne (**II. 18**)

In the Arabic pontifical the triple blessing of the people from the throne is done with cross (126); in Gemistos and Symeon of Thessalonika with the trikerion (127), as is still the practice today. In the Slavonic *činovnik*, the archdeacon says the troparion "*The revelation of the Trinity...*" (*Troicy javlenie vo Iordane byst'*) as he gives the trikerion to the bishop just before the blessing (128). This is the fourth refrain of the eighth ode of Theophany matins (January 6) (129): Τριάδος ἡ φανέρωσις ἐν Ἰορδάνῃ γέγονεν ... I have

(124) DMITR II, pp. 367-8.

(125) DMITR II, p. 368 gives the reading "τὸ μίαν [sic] τοῦ τριχερίου." Perhaps it should be "τὸ πηνίον τοῦ τριχερίου."

(126) BACHA, p. 451.

(127) DMITR II, p. 306; SYMEON, *ET* 62, PG 155, 721. A triple blessing at the end of the Trisagion is also mentioned in the *Protheoria* 15, PG 140, 437; PS.-SOPHRONIUS, *Commentarius liturgicus* 17, PG 87³, 3997.

(128) *Činovnik*, Moscow 1798, ff. 19v-20r; Warsaw 1944, f. 5v. The new Ruthenian pontifical (Rome 1973-5) mentions neither troparion nor blessing (p. 43), though the blessing with the trikerion is found in the old Ruthenian pontificals (*Obozrenie*, p. 375).

(129) *Menaia* III, Rome 1896, p. 152.

not found this usage in the old Russian books prior to the diataxis of Patriarch Athanasius in the Muscovite synodal decrees of 1667 (130). This, along with its appearance in *Sinai 1021* (131), would seem to indicate it as a 15th century Greek innovation. Note that in *Sinai 1021* it is said during the Trisagion, while the bishop lights the trikerion at the holy doors. This substantiates what we said above. Upon entering, the bishop incensed the altar and blessed it with the candles, then went to the throne and blessed the people. And none of this originally had anything to do with the antiphon, Ps 79 with Trisagion, which was being sung while the entrance rite was accomplished.

One final remark. The cryptic rubric (**II. 18**) that the bishop blesses the people from the throne at the completion of the Trisagion "after the archdeacon has become silent", probably refers to the custom of chanting acclamations in honor of the patriarch or bishop and other dignitaries, a practice still fonnd in the Russian *činovnik* (132). They are chanted right after the bishop enters and incenses the sanctuary before the Trisagion and accession to the throne. But according to Gemistos (133), at liturgies during which an episcopal ordination took place, the acclamations were chanted after the accession to the throne, as in our MS. In Slavonic *služebniki* of the Russian recension we still find a relic of these acclamations even in the presbyteral rite, when the deacon exclaims: *Gospodi spasi blagočestivyja, i uslyši ny!* (134).

III. The Scripture Lessons and Psalmody

The Word Service in the pontifical presents no surprises. I have already commented above on the blessing before the Gospel and on the incense prayer. Note also that there is no "*peace to*

(130) It is in the *Dejanija* (f. 49r) but not in the earlier sources, nor in the *Edinovercy Činovnik* or old Ruthenian books.

(131) DMITR II, p. 368.

(132) *Činovnik*, Moscow 1789, ff. 16v-17v.

(133) DMITR II, p. 307.

(134) Cf. MATEOS, *Célébration*, pp. 122-2. Mateos says that the Rumanians have the same usage. On this subject see T. KLAUSER, *Akklamation*, RAC 1 (1950) 216-33, and the literature there noted, to which should be added E. H. KANTOROWICZ, *Laudes regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler Worship*, Berkeley 1946.

all" attached to the admonition preceding the Gospel (**III. 11**: "*Wisdom, arise, let us listen to the holy Gospel*"), as in the *textus receptus*. The earlier sources do not have this greeting, nor do the books of the Ruthenian recension right up to modern times [135].

The reference in **III. 17** to the patriarch "bowing and kissing one of the revered crosses" as he descends from the throne in the apse seems to indicate the presence of a crucifix or processional cross behind the altar, as in the *Book of Ceremonies* I, 1 (cited above, section I.b).

IV. The Litanies and Prayers

Before the ecphonesis of the ektené prayer the bishop blesses the people three times (**IV. 6**). This practice is found in our earliest sources of the pontifical liturgy [136]. It is also found in the 12-13th century presbyteral liturgy [137].

In the old Slavonic *činovnik* this blessing had attracted to it verses we have already seen in the entrance rite:

> O Lord, save the Tsar and hear us, on this day when we call upon you (while blessing the people with the dikerion).
> Lord, Lord, look down from heaven ... (Ps 79:15b-16a, while blessing the clergy) [138].

A similar practice is still preserved in Ruthenian and Ukrainian usage, though the order is reversed, the psalm verse and blessing with the trikerion coming first [139].

(135) MATEOS, *Célébration*, pp. 144-5.
(136) *Codex Pyromalus*, GOAR², p. 154; Johannisberg version, COCHLAEUS, p. 122.
(137) *Tuscan*, p. 147; *Otranto*, p. 66; Armenian CHR, AUCHER, p. 381; Georgian CHR in the 12-13th c. codex *Graz Georg. 5*, M. TARCHNIŠVILI, *Liturgiae ibericae antiquiores* (= CSCO 123, scr. iber. ser. I. tom. I, versio) p. 53.
(138) *Edinovercy Činovnik*, Moscow 1910, ff. 38v-39r, and the old Ruthenian pontificals, *Obozrenie*, p. 377. The MS edited by SIPOVIČ, pp. 51-55, has the exclamations for the ruler and hierarchy, with blessings, but no verses of Ps 79.
(139) Cf. *Pontifical Divine Liturgy and Ceremony of Consecration of H. E. The Most Rev. Stephen J. Kocisko*... (Pittsburgh 1956) pp. 54-5; *Ceremony of Consecration of H. E. The Most Rev. Platon V. Kornyljak*... (Philadelphia 1959) pp. 60-63. But the new Roman edition of the Ruthenian pontifical simply omits the blessings with verses of Ps 79 both here and at the Trisagion (Rome 1973-5, pp. 42, 48-50).

V-VI. The Great Entrance and Accessus ad altare Rites

The Great Entrance and *accessus* rites present the following archaic features:

1) the bishop says the Cherubic Hymn once, not three times (**V. 3**), and there are no commemorations or other later formulae at the Great Entrance [140].

2) the only incensation is that of bishop, altar, and gifts after the Great Entrance (**V. 8-9**) [141].

3) the *lavabo* (**VI. 1-3**) still comes after the deposition of the gifts, in its primitive role as opening rite of the *accessus ad altare* [142].

4) the *orate fratres* (**VI. 5-6**) is an earlier redaction of the 12th century new Constantinopolitan recension, and retains its original purpose as a dialogue among concelebrants [143].

VII. The Kiss of Peace and Creed

The introduction to the kiss of peace (**VII. 11**) retains its simple early form ("*Let us love one another*") without the later addition ("*so that with unanimity we may confess*") and trinitarian response [144]. Nor are any of the other later additions indicated. "*In wisdom*" is found at the introduction to the creed. This is the earliest Constantinopolitan source in which I have seen this addition. It appears in the *Protheoria* and in several Oriental and Italian sources from the 11th century on, but not in other Constantinopolitan sources until the 12th century [145].

IX. The Fraction and Commixture

The only formula at the "manual actions" is that of the commixture (**IX. 5**). The sources show considerable variety in commixture formulae. The one in our MS is the same found in the earliest MS of the Old Constantinopolitan redaction of CHR,

(140) TAFT, *Great Entrance*, pp. 223 ff.
(141) *Ibid.* pp. 154 ff.
(142) *Ibid.* pp. 168 ff.
(143) *Ibid.* pp. 294 ff.
(144) *Ibid.* pp. 381 ff.
(145) Cf. *Protheoria* 19, PG 140, 444; TAFT, *Great Entrance*, pp. 405 ff.

Sevastianov 474 (146) (10th century), and is still in use among the Slavs (147).

Also noteworthy is the absence in the very detailed rubrics of the "manual actions" of any mention of the *zeon* — i.e. the custom of adding boiling water to the chalice right after the commixture. Actually, it appears very rarely in even the most detailed rubrics — the 13-14th century diataxis in codex *Moscow Synod 275 (381)* is the only one before Philotheus' to give it (148) — though we know it existed long before that (149). The history of this unique ritual remains to be written.

X. Communion

a. Communion of the clergy

The only prayer before communion is the Holy Thursday troparion *Cenae tuae* (**X. 1**), as in other contemporary sources (150). The later multiplication of these clerical communion devotions are a medieval phenomenon, undoubtedly the product of monastic piety.

The bishop does not give himself communion, as in modern usage, but receives it from a concelebrant, whom he communicates

(146) Krasnosel'cev, p. 276. For the formula in other sources, see Jacob's introduction to *Version géorg.*, pp. 83-4.

(147) *Ispolnenie Ducha Svjatago.*

(148) N. F. Krasnosel'cev, *Materialy dlja istorii činoposledovanija Liturgii svjatago Ioanna Zlatoustago* (Kazan 1889) p. 28. Cf. the other diataxeis in the same work, as well as the one in 12-13th c. codex *Ethnikê Bibliothêkê 662* and that of Philotheus, in Trempelas, p. 13.

(149) It is found, for example, in the 11th c. *Protheoria* 36, PG 140, 464, and in the 12th c. version of Leo Tuscan (*Tuscan*, pp. 159-60), although it is omitted in the slightly later Orantan revision of the same text (*Oranto*, p. 104). Much earlier, the Armenian Katholikos Moses II (574-604) makes a slighting reference to the Byzantines using hot water in the liturgy (Isaac Katholikos of Armenia Magna, *Narratio de rebus armeniae*, PG 132, 1248-9). But this does not necessarily refer to the present *zeon* rite before communion. It is quite possible that hot water was added to the chalice at the prothesis too. See the letter of Elias of Crete (*c.* 1111) on the prothesis, edited by V. Laurent, *Le rituel de la proscomidie et le métropolite de Crète Élie*, REByz 16 (1958) pp. 116-42, cf. lines 139, 159 ff, 269 ff. Additional texts are cited by J.-M. Hanssens, *Institutiones liturgicae de ritus orientalibus* (Rome 1930) II, pp. 235 ff.

(150) E. g. the diataxis of the 12-13th c. codex *Ethnikê Bibl. 662* (Trempelas, p. 13).

in turn (**X. 2-11**). We see the same practice in other documents of the period (151).

b. Communion antiphon

Most interesting of all is the presentation of the *koinonikon* or *communio* (**X. 13-17, 25**) in an intermediate stage of development from its primitive structure to present-day usage.

Today:	BM Add. 34060:
(1) *Priest:* "Holy things for the holy".	(1) same
(2) *People:* "One [is] holy, one Lord, Jesus Christ, to the glory of God the Father, amen".	(2) same
(3) *People:* koinônikon = variable psalm verse with triple alleluia.	(3) —
(4) "Manual actions", communion.	(4) same, with Ps 33 during people's communion.
(5) *Priest* (blessing people with chalice): "Save, O God, your people and bless your inheritance".	(5) *Bishop* (blessing people): "The blessing of the Lord be upon us . . ." (*lavabo; Nunc dimittis;* incense prayer, incensation).
(6) *People:* "We have seen the true light, we have received the heavenly spirit, we have found the true faith, worshipping the undivided Trinity, that has saved us". (During this chant the gifts are returned to the altar, prepared for removal, and incensed, with accompanying formulae).	(6) —
(7) *Priest:* (silently) "Blessed is our God (aloud) always now and ever, and unto ages of ages".	(7) *Bishop:* same (silently, as "permission").
(8) *People:* "Amen. May our mouth be filled with your praise, O Lord, because you have made us worthy to partake of your holy, immortal and most-pure mysteries, so that we may sing your glory, meditating all day on your justice, alleluia, alleluia, alleluia". (During this chant the gifts are removed to the prothesis).	(8) same

(151) *Tuscan*, p. 160; the 12th c. codex *Grottaferrata Gb II*, J.-M. Hanssens, *De concelebratione* (*cit. supra*, note 62) p. 512. See this article for a more complete discussion of communion rites in the Byzantine and other Eastern traditions. And cf. also the communion rubrics in Gemistos (DMITR II, pp. 315-16).

We have already outlined elsewhere the history of the *koinonikon* [152], which is now no more than a single psalm verse with triple alleluia chanted right after *"One is holy..."* (cf. **VIII. 7**). The *Chronicon paschale* for the year 624 shows that this was not the original form of the chant. The passage describes the introduction of a variant troparion into the liturgy under Patriarch Sergius I (610-38):

> In this year in the month of Artemesius — May according to the Romans — on the 12th indiction, under Patriarch Sergius of Constantinople, it was then first introduced that after all have received the Holy Mysteries, when the clergy are about to return to the skeuophylakion the precious ripidia, patens and chalices, and other sacred vessels; and after giving communion from the side tables, everything is brought back to the holy altar; and finally, after chanting the final verse of the *koinonikon*; this troparion is sung: "May our mouth be filled with your praise, O Lord... [153].

From this one can see that:

1) the original *koinonikon* comprised not just one psalm verse with alleluia, but an entire psalm;
2) the new troparion *"May our mouth be filled with your praise..."*, now called *Plérothéto* after its *incipit*, was added as a variant *perissé* or concluding refrain to be chanted after the doxology of the antiphonal psalm;
3) the phrase *"Always, now and ever, and unto ages of ages"* (7) that the priest chants today to introduce this refrain is simply the remains of that same doxology.

And in fact a study of the manuscript tradition shows all the intervening material found today between the communion verse (3) and the remains of the doxology (7) to be a later addition. None of it appears in any source earlier than the 12th century, including the clause *"Blessed is our God"* that has been appended to the finale of the doxology (*"always now and forever..."*) to give it some sense [154]. So what we have is the débris of what was once an antiphon — its beginning and end, with a lot of later

[152] TAFT, *Liturgies*, pp. 376-7.
[153] PG 92, 1001.
[154] Cf. *Tuscan*, p. 160; codex *Ethniké Bibl. 662*, TREMPELAS p. 15; codex *EM 6*, p. 33; etc.

free-floating bits and pieces added after the original unit had disintegrated.

Our MS is the only one I know of after the *Chronicon paschale* to give the communion antiphon in something near to its original form. But our document already shows signs of decomposition. The *Plérothéto* (**X. 25**) has already been separated from the psalm (**X. 17**), and, furthermore, it is not at all certain that Ps 33 was the normal psalm of the Byzantine *antiphona ad communionem*.

The earliest references to a communion psalm all agree on Ps 33, chosen obviously because of verse 9: "Taste and see how good is the Lord!" Cyril of Jerusalem († 386), after commenting on the *"One is holy..."*, says: "After this you hear the psalmist inviting you to the communion of the Holy Mysteries with a sacred melody and saying: *Taste and see how good is the Lord*" [155]. Jerome in his *Commentary on Isaiah* written in Bethlehem around 407-10 refers to the same verse: "...cotidie caelesti pane saturati dicimus: *Gustate et uidete, quam suavis est Dominus*" [156]. From the environs of Antioch we read in the *Apostolic Constitutions* VIII, 13, 16-17 of a similar practice, after the "One is holy..." and the communion of the ministers [157]:

> **16.** And let Ps 33 be said during the communion of all the rest.
> **17.** And when all the men and women have received communion, let the deacons take what is left and bring it to the pastophoria.

According to the hypothesis of H. Leeb in his excellent study of the Jerusalem chants, Ps 33, sung responsorially with verse 9 as *responsorium* — Jerome says the people sing it *daily* — was probably the original, common communion psalm of the ancient Christian tradition [158]. It remains so to this day in the Jerusalem Liturgy of St. James [159]. And the very term for the communion

[155] *Catéchèses mystagogiques*, ed. A. PIÉDAGNEL, trad. P. PARIS (= SC 126) Paris 1966, pp. 168-70.
[156] II, v, 20, CCL 73, p. 77.
[157] FUNK I, p. 518.
[158] H. LEEB, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (vom 5. bis 8. Jahrhundert)* (= *Wiener Beiträge zur Theologie*, Bd. 28) Vienna 1970, pp. 124-32.
[159] MERCIER, p. 232 lines 22-3.

chant in Georgian, *"ganicʻadē"* (= "taste"), comes from the *incipit* of Ps 33:9 (160).

But eventually, according to Leeb's reconstruction of the history of the Jerusalem communion chant, other psalm verses came to be added as *responsoria* and, eventually, even troparia or non-scriptural refrains, turning the responsorial psalm into an antiphon in text if not in mode of execution. The same process was operative in Constantinople. The 10th century Typicon of the Great Church indicates seventeen psalmic responses, four other biblical ones (Prov 10.7, Lk 1:46, Jn 6:56, Tit 2:11), and three ecclesiastical compositions (161). The most frequently used are Ps 18:5 (7 times), 32:1 (100 times), 111:6 (16 times), 115:4 (23 times), 148:1 (17 times). Ps 33:9 occurs only four times, three of them in the Presanctified Liturgy (162). So Constantinople does not show strong evidence in favor of Ps 33 as its primitive *communio* psalm. But on the other hand the early evidence presents no other contenders. So the question cannot yet be resolved in the present state of our knowledge.

c. Conclusion of the communion rites

The communion rites conclude with a blessing: *"The blessing of the Lord be upon us, always, now and ever, and unto ages of ages"* (**X. 18**), followed by the incensation of the gifts (**X. 20-22**) before returning them to the prothesis. Today this text is used as a blessing after the opisthambonos prayer, and the blessing after communion is from Ps 27 (28): 9a: *"Save, O God, your people and bless your inheritance"*, after which the people sing the troparion *"We have seen the true light"* from vespers of Pentecost (163). The psalmic blessing first appears in 12-13th century

(160) LEEB (*op. cit. supra* note 158), pp. 124 ff. However it is singular, not plural as in the psalm text.

(161) MATEOS, *Typicon* II, pp. 219, 301. In TAFT, *Liturgies* (p. 377), I affirm that the single psalm verse (*koinonikon* = *pričasten*) given in today's liturgical books is the *incipit* of the psalm. After studying the question further, I now believe that these verses are the old *responsoria* of the communion psalm.

(162) MATEOS, *Typicon* II, p. 301.

(163) *Pentecostarion*, Rome 1883, p. 390.

sources, but the troparion is a modern addition (164). Most MSS give no response at all, though some 15-16th century euchologies have εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα (165).

I know of no other source that has at this point of the liturgy the blessing our document gives. Contemporary sources do have it — sometimes twice — after the opisthambonos prayer (166), and an expanded form of it is still found there in the *textus receptus* (167). The earliest source in which I have found it is Georgian CHR in the 11th century codex *Sinai Georg. 89* (168).

The incensation of the gifts before returning them to the prothesis (**X. 20-22**) is testified to in the same source (169). There, too, it is accompanied by an incense prayer, as was indicated above (170).

XI. Thanksgiving and Dismissal

After the usual postcommunion prayer (**XI. 3**), the liturgy concludes with the opisthambonos prayer (**XI. 7**), the original final blessing of the Byzantine eucharist (171). The additional blessings and other formulae that now encumber the present dismissal rites begin to appear in 10-12th century sources (172),

(164) The 12th c. MS *Barberini Gr. 316* has the blessing without any formula — undoubtedly the first step in the evolution of this practice. The psalm verse is found in THEODORE STUDITES († 826), *Explanation of the Divine Liturgy of the Presanctified* (PG 99, 1690 B) but that alone is enough to betray the fact that this work, at least in its present redaction, is much later than Theodore. In liturgical texts the verse first appears in the diataxis of the 12-13th c. codex *Ethnikē Bibl. 662* (TREMPELAS, p. 15); the 13th c. *Sinai Gr. 1037*, f. 99v; the diataxis in DMITR III, p. 120; and Armenian CHR (AUCHER, p. 396), with variant text as in some Greek MSS (cf. TREMPELAS, p. 151, apparatus).

(165) *Milan Ambrosiana Gr. 84* (15th c.), f. 99r; *Sinai Gr. 1919* (AD 1564), ff. 55v-56r; *Ethnikē Bibl. 751* (16-17th c.), TREMPELAS, p. 151 (apparatus).

(166) *Tuscan*, p. 162; *Otranto*, pp. 82, 107; *EM 6*, pp. 34-5, 77.

(167) BRIGHTMAN, p. 398, 18-20.

(168) *Version géorg.*, p. 118.

(169) *Loc. cit.*

(170) *Supra*, note 61. The Arabic pontifical cited there has the prayer but no blessing.

(171) See codices *Barberini 336*, BRIGHTMAN, pp. 343-4; *Sevastianov 474*, KRASNOSEL'CEV, pp. 278-80; *Leningrad 226*, *ibid.* p. 304.

(172) Cf. *Leningrad 226*, KRASNOSEL'CEV, p. 295; *Version géorg.*,

but many conservative MSS preserve the old ending until centuries later. Our diataxis makes no mention of the prayer said in the skeuophylakion at the consummation of the gifts because the bishop, obviously, had no part in the purification of the vessels after the liturgy. It is also absent from other sources of the pontifical rite, as we indicated above (173).

Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Rome, Italy

Robert TAFT S.J.

---

p. 118; *Tuscan*, pp. 161-2; *EM 6*, pp. 34-5; 12th c. codex *Paris nouv. acq. lat. 1791*, ed. A. STRITTMATTER, "*Missa Grecorum, Missa Sancti Iohannis Crisostomi*". *The Oldest Latin Version known of the Byzantine Liturgies of St. Basil and St. John Chrysostom, Traditio* 1 (1943) p. 116 (but cf. p. 130).

(173) *Supra*, notes 57-58.

Addenda: Since this article went to press, further perusal of the Russian pilgrimage literature has turned up two more brief descriptions of the pontifical eucharist that failed to attract my attention in previous examinations of this material: 1) Archbishop Anthony of Novgorod's *Pilgrim Book* (A.D. 1200), which eulogizes the liturgical splendors of Hagia Sophia and includes a brief description of the Great Entrance there: Ch. M. LOPAREV (ed.), *Kniga palomnik. Skazanie mest svjatych vo Caregrade Antonija Archiepiskopa Novgorodskago*, Pravoslavnyj PalSb 51-57, fasc. 3 (1899) pp. 12-13; 2) *The Journey of the Merchant Basil Poznjakov to the Holy Places of the East* (1558-1561), which describes a liturgy of Patriarch Joachim of Alexandria at the Church of St. Nicholas the Wonderworker in Cairo: ID., *Choždenie kupca Vasilija Poznjakova po svjatym mestam vostoka 1558-1561 gg.*, *ibid.*, 6 fasc. 3 (1887) pp. 16-17; French trans. of both in DE KHITROWO (*op. cit. supra* note 15) pp. 93-4, 297.

OCP 46 (1980) 125-141

COMMENTARII BREVIORES

Le manuscrit sinaïtique géorgien 34 et les publications récentes de liturgie palestinienne

Du grand *Lectionnaire* de Jérusalem, dont Kekelidze révélait jadis aux chercheurs l'existence dès 1912 (1), M. Tarchnišvili a donné en 1959-60 une édition basée sur cinq manuscrits, et qui offre surtout l'avantage incomparable de pouvoir être citée par une suite ininterrompue de 1696 paragraphes (2). Il revenait à H. Leeb d'en réaliser un commentaire liturgique ouvrant les premières perspectives sur les contacts entre l'ancienne couche palestinienne et les versets ou tropaires conservés çà et là en grec (3). Depuis une décennie, bien d'autres travaux ont vu le jour, qui creusent encore davantage et accentuent l'importance de la tradition géorgienne pour la compréhension des faits palestiniens.

Déjà en 1958, éditant le calendrier Palestino-Géorgien du sinaiticus 34, G. Garitte évoquait une double série de parallèles permettant d'illustrer l'originalité du sanctoral rassemblé par Jean Zosime au Xe siècle: d'un côté, neuf ménées ou hymnaires, tous antérieurs à 1000 (4), de l'autre, les homéliaires et recueils hagiographiques, à peine moins anciens (5). Dans la note présente, nous voudrions évo-

(1) K. KEKELIDZE, *Ierusalimskij kanonar VII vieka*, Tiglis 1912.

(2) M. TARCHNIŽVILI, *Le grand Lectionnaire de l'église de Jérusalem* (Ve-VIIe siècle), dans le *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, t. 188 (Louvain 1959) et 204 (Louvain 1960). Traduction latine dans les vol. 189 (1959) et 205 (1960).

(3) H. LEEB, *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem* (vom 5 bis 8 Jahrhundert), Vienne 1970 (= *Wiener Beiträge zur Theologie*, 28).

(4) G. GARITTE, *Le calendrier palestino-géorgien du sinaiticus* 34 (Xe siècle), Bruxelles 1958, p. 39-40. (= *Subsidia Hagiographica* 30). Cité *Calendrier*.

(5) *Ibid.*, p. 40. C'est à ce second ensemble que se rapporte M. VAN ESBROEK, *Les plus anciens homéliaires géorgiens*, Louvain-la-Neuve 1975.

quer, sans prétendre être exhaustif, le chemin suivi dans l'exploration des ménées et hymnaires, dont le ms. de Jean Zosime, où le calendrier n'occupe que les fol. 25-33, n'est pas la pièce la moins surprenante.

Mme Hélène Metreveli ouvre la décennie par une publication exemplaire des *Hirmes et Theotokia*. L'ouvrage comporte 127 pages d'introduction et 276 d'édition suivie d'index ([6]). Les parallèles grecs ont été repérés et imprimés en face des traductions géorgiennes. L'auteur utilise onze mss: un ménée (*iadgari*) n° 32 du Musée de Mestia (X-XIe s.); le fameux codex Tbilissi S-425 composé au Xe siècle par Michel Modrekili, et dont P. Ingoroqva publiait des extraits déjà en 1913 avant d'en fournir des pages plus larges ([7]); le codex Tbilissi A-603 (X-XIe s.), dit de Jordanès; les mss sinaïtiques 1, 59, 14, 34, 65, 26 et 20, tous du Xe s., et enfin le ms. de Jérusalem n° 48, du XIe s. L'hirmologe n'occupe dans tous ces mss qu'une place restreinte.

L'auteur elle-même, a présenté le résumé de ses conclusions vis-à-vis de la tradition byzantine, dans un article auquel B. Outtier ajoute quelques rapprochements personnels ([8]). Il ressort de la comparaison des manuscrits que c'est à nouveau le sinaïticus 34, fol. 57r à 60v, qui a gardé une disposition exceptionnelle. Non seulement il présente d'un seul tenant tous les 64 hirmes, pour chacune des huit odes et selon les quatre tons, d'abord simples et ensuite plagaux, mais il leur associe des *Theotokia*, vraisemblablement destinés à clore les hymnes, dont la trace en grec n'a pas été retrouvée. Au contraire, les 64 hirmes se retrouvent en grec, et, dans des contextes moins homogènes, dans les mss A-603, Mestia 32, Sin. 1, Sin. 14, et Sin. 65. C'est qu'en effet ces collections rangent les hirmes d'après les odes et les tons, simultanément, selon un ordre plus pratique que théorique. 403 hirmes sont ainsi édités, avec le pendant grec partout,

([6]) ე.მეტრეველი, ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანი. ორი ძველი რედაქცია X-XI სს. ხელნაწერის მიხედვით. Tbilissi 1971. (= E. Metreveli, *Hirmes et Theotokia*. Deux anciennes rédactions d'après des manuscrits des X-XI ss.).

([7]) P. Ingoroqva, *Jvel k'art'uli sasuliero poezia*, Tiflis 1913. Id., *T'ẖzulebat'a krebuli*, t. 3 (Tbilissi 1965), p. 222-223 et 434-440.

([8]) E. Metreveli - B. Outtier, *Contribution à l'histoire de l'hirmologion: anciens hirmologia géorgiens*, dans *Le Muséon*, t. 88 (1975), p. 331-359.

sauf dans 17 cas ([9]). Sonvent, la translittération du grec demeure pour l'indication du chant. Parfois même, le lemme grec écrit avec les caractères géorgiens n'a pu être retrouvé. C'est assez dire que, vu l'âge des manuscrits, on atteint là des hymnes et des dispositions aujourd'hui disparues en grec. Un gran nombre d'hymnes sont attribuées, d'après Eustratiadès, à divers mélodes: Jean Damascène, Cosmas de Jérnsalem, André de Crète, les patriarches Germain et Elie, le moine Elisée, Théodore Studite.

L'originalité des recueils hymnologiqnes géorgiens se révèle également dans l'utilisation de termes techniques dérivés du grec, et disparus de la tradition grecqne actuelle. Déjà, H. Leeb observait, dans le *Lectionnaire*, la correspondance entre *ibakoy* (= ὑπακοή) et *oẖit'a* (= avec prière), sans que le terme grec ait gardé, dans la tradition grecque, nne fonction analogue à celle, plus archaïque, de l'*oẖit'a* géorgien. Pratiquement, le terme grec provient bien de Palestine, mais il est assimilé à Constantinople au tropaire dont il remplit la fonction. Originellement, le « répons » grec se place au débnt de la messe ou des vèpres, puis son sens se fond graduellement dans celui de l'*oẖit'a* comme refrain poétique ([10]).

Un conple analogue de termes techniqnes intervient dans trois autres mannscrits: *paraptoni* et *mosartavi*, utilisés dans les ménées de Michel Modrekili, et du Sinaï n° 1 et 34 ([11]). Le sens de *paraptoni*, « annexe » est assez proche de celui, encore conservé en grec, de *synapti* ([12]). Mais le mot grec a cette fois entièrement disparu. Même son équivalent géorgien a du mal a être compris aujourd'hui. Une fois encore, c'est le ms. Sin. 34 qui est le senl a employer les deux termes à la fois et équivalemment.

Les « annexes » récoltées ainsi seraient attribnées, d'après Modrekili au fol. 269v, à Cosmas, et ils auraient été traduits en géorgien par l'humble Macaire. Mais B. Outtier montre qu'un au moins de ces

([9]) *Ibid.*, p. 341.

([10]) H. Leeb, *Die Gesänge*, p. 275, 158 et 38-39 pour l'étymologie d'*oẖit'ay*.

([11]) E. Metreveli, *Himnograp'iuli terminebis* « p'arap't'onis » *da* « mosart'avis » *gagebisat'vis*, dans *Ibero-kavkasiuri enat'mec'niereba*, t. 18 (1973), p. 144-154. Traduit et illustré par des exemple par B. Outtier, *La compréhension des termes hymnographiques paraptoni et mosartavi*, dans *Bedi Kartlisa*, t. 37 (1979), p. 68-101.

([12]) Par exemple dans le codex Barberinus 336, cf. M. Arranz, *Les prières presbytérales de la Tritoekti*, dans OCP, t. 43 (1977), p. 75.

mosartavi est considéré comme datant du Ve siècle [13]. L'attribution demande donc nne prudence spéciale. En fait, on touche à nouveau ici à des couches perdues de la tradition palestinienne en grec.

Toujours du côté des hymnes géorgiennes, A. Shanidze et ses disciples ont fourni une édition philologique intégrale d'nn autre ménée très célèbre [14], qui provient aussi du Sinai, mais qui avait été transporté en Russie par Porphyre Ouspenski, lequel avait pris l'écriture très aberrante de ce codex pour de l'éthiopien! Aujourd'hui classé dans le fonds H 2123 à Tbilissi, ce codex remarquable, qui utilise le papyrus en même temps que le parchemin, est également un *iadgari*, c'est-à-dire, selon l'excellente définition de Mme Metreveli, un recueil liturgique contenant les chants du calendrier annuel mobile et fixe, précédés de leur modèles rythmico-mélodiques, les *hirmoi* et les *theotokia*, et suivis des *dasadebeli* (tropaires de Pâques) et des *cheskhmebi* (éloges de la Vierge) à destination spéciale [15]. Inutile d'ajonter qne le ménée de papyrus, étant acéphale, a perdu sa partie initiale: c'est pourquoi il ne figure pas dans l'édition de Mme Metreveli. Mais la collection ne peut être séparée de l'ensemble des mss déjà cités.

Comme l'a montré B. Outtier, cette édition, bien que remarquable et conduite selon les mêmes principes qni ont présidé à l'édition intégrale d'autres manuscrits célèbres, aurait gagné à profiter des parallèles conservés en grec et en géorgien [16]. Écrit lui aussi vraisemblablement au Xe siècle, il possède un sanctoral embryonnaire. Il est vrai que le carême en occupe la partie principale. On remarquera au 1er janvier la fête des saints hiérarques: il s'agit, d'après le parallèle dans le codex de Michel Modrekili, déjà publié en 1913, de saint Basile de Néocésarée et Grégoire, un dossier dont les prolongements à haute époque ne peuvent qu'être évoqués ici [17]. Il y a, croyons-

(13) B. Outtier, *La compréhension*, p. 77-78 et 83-84.

(14) ა.შანიძე, ა.მარტიროსოვ, ა.ჯიშიაშვილი, ჭილ-ეტრატის იადგარი, თბილისი 1977, 300 გვ. A. Shanidze, A. Martirosov et A. Dšisiašvili, *Le iadgari de parchemin et de papyrus*, Tbilissi 1977 (= Monuments *de la langue géorgienne ancienne* 15).

(15) E. Metreveli, dans *La Comprehension*, p. 68.

(16) B. Outtier, Compte-rendu dans *Bedi Kartlisa*, t. 37 (1979), p. 336-341.

(17) Nous avons, sur ce thème, présenté une communication à Tbilissi et à Bergame, sous le titre *Qui est « Grégoire de Théologien » dans le récit de la vision de Vakhtang Gorgasali?*

nous, entre ce type de *iadgari* à sanctoral maigre et les ménées uniquement dévolus aux saints, ms. Sin. 59 et 64 par exemple, la même relation qu'entre les *mravalthavi* à destination principale des fêtes du Seigneur et de la Vierge vis-à-vis des collections proprement hagiographiques [18]. Cette double orientation des recueils ne doit pas nécessairement faire présnmer de l'antiquité de l'un par rapport à l'autre.

Une troisième publication magistrale, due à l'initiative de Mme Metreveli, vient jeter une lumière encore plus claire sur l'état si complexe de la tradition des hymnes en géorgien. Dans un catalogue spécial, les mss des ménées sinaïtiques se trouvent décrits intégralement, avec toute la précision souhaitable: il s'agit, dans l'ordre des mss 1, 14, 18, 20, 26, 34, 40, 41, 59, 64, 65 et du codex de papyrus H-2123 [19]. Ces descriptions constituent un véritable bond en avant par rapport aux anciens catalogues de N. Marr et de a I. Džavakhisvili, lesquels ne reproduisaient que les notes prises lors de leur expédition en 1902 [20]. Tous ces mss sont du Xe siècle an moins. Couplés anx codex de Mestia, Jérusalem et Tbilissi, ils forment une palette de 15 témoins jnsqu'au XIe siècle. Inutile d'ajouter que, dans un ensemble pareil, la distinction de couches rédactionnelles diverses va s'imposer.

Une fois encore, le ms. 34, si complexe, occupe ici une place à part. L. Khevsouriani a dépisté à Leningrad nne cinquantaine de feuillets supplémentaires [21] qui complètent les lacunes ouvertes parmi les 210 feuillets aujourd'hui an Sinaï. Ces feuillets sont dispersés comme palimpsestes sous les cotes syriaques et grecques à Leningrad. Tous ont été emportés au dernier siècle par Tischendorf. Le codex V 1906 de Leipzig fait également partie, ponr 4 feuillets, du codex

(18) M. van Esbroeck, *Les plus anciens homéliaires*, p. 2-8.

(19) ე.მეტრეველი, ც.ჭანკიევ, ლ.ხევსურიანი, ლ.ჯღამაია. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა. სინური კოლექცია. I თბილისი 1978, 248 გვ. E. Metreveli, Ts. Tchankiev, L. Khevsuriani, L. Dšghamaia. *Description des manuscrits géorgiens*. Collection du Sinai. T. 1 (Tbilissi 1978), 248 p. Dans ce remarqnable ouvrage, le ms. 34 est décrit par L. Khevsuriani. Lorsque nous indiquons son nom seul, c'est ce catalogue que nous citons.

(20) Les deux catalogues ont été publiés respectivement en 1940 et en 1947; voir les références dans G. Garitte, *Calendrier*, aux abréviations Marr et Džav., p. 10-11.

(21) L. Khevsuriani, p. 131-143.

de Jean Zosime. Enrichie de cet apport, la description élaborée par L. Khevsouriani fait bien augurer d'une édition intégrale. Dans un article préalable (22), l'auteur étudie le système de renvois propre à cette véritable encyclopédie liturgique, composée au Xe siècle à Saint-Sabas par un moine érudit, en pleine connaissance des traditions anciennes à distinguer des initiatives byzantinisantes du VIIIe siècle. La description occupe les p. 94 à 143, et tient compte des très nombreux colophons où Jean Zosime signe son oeuvre.

A suivre les indications du nouveau catalogue, voici une vue préliminaire du codex 34 enrichi: dans le nouveau catalogue, L. Khevsouriani a disposé la description principale sous 28 chapitres, et les fragments (55 feuillets (23)) en supplément sous 19 chapitres. Nous suivrons ici l'ordre du codex reconstitué, avec l'indication progressive des très nombreux problèmes soulevés par ce manuscrit singulièrement composite, où les colophons et les notes d'auteur sont si nombreuses que leur traduction intégrale remplirait plusieurs pages.

Une première partie constitue un *horologion* de trois cahiers, primitivement 2, 3, x, corrigés en 3, 4, 5, couvrant les fol. 1-24. Il faut leur adjoindre en tête les mss de Leningrad, Bibliothèque Saltykov-Ščedrine, Syr. 16/1, fol. 19-20. Ces pages contiennent le titre suivant: « Le début et la fin de toutes les heures du jour et de la nuit sont comme je les décrits ici, o saint Père. Prends-en connaissance et comprends-les ici et je n'en écris pas d'autre part. Pardonne et prie pour moi » (24). Au fol. 19v se lit un des premiers colophons-fleuves de Jean Zosime, exposant les signes diacritiques dont il entend se servir pour amender et perfectionner son travail. Ce texte avait été publié déjà

(22) L. KHEVSURIANI, *Sin. 34-is šedginelobis sakit'ḫisat'vis*, dans *Mravaltavi*, t. 6 (1978), p. 88-123 (= *Le problème de la composition du Sin. 34*), cité ci-dessous *Sin.* 34.

(23) Assez curieusement, le résumé introductif n'énumère que 51 feuillets (L. KHEVSURIANI, p. 131). Parfois il y a confusion entre le palimpseste grec de Leningrad VI et VII: ne lit-on pas *Sin.* 34, p. 112 « gr. VII, 3 », mais dans le Catalogue, p. 134, IV: « VI, 3 »? Nous citons uniquement par l'auteur les deux catalogues suivants: E. E. GRANSTRËM, *Katalog grečeskiḫ rukopisej Leningradskiḫ ḫranilišč*, dans *Vizantijskij Vremennik*, t. 16 (1959), p. 216-243; du coté syriaque, I. V. PIGULEVSKAJA, *Katalog sirijskiḫ rukopisej Leningrada*, dans *Palestinskij Sbornik*, t. 6 (69), 1960, p. 1-196.

(24) L. KHEVSURIANI, p. 131, titre I. PIGULEVSKAJA, p. 55, n° XVII. L'auteur simplifie en disant que Brosset a publié la couche supérieure en 1858.

par P. Ingoroqva (25). Après le fol. 24, il faut insérer, à la place du cahier 5 et 6, 11 feuillets dont le contenu est rangé par L. Kh. sous les titres II à IX (26): ce sont des prières des pères (II) (27); « l'hésychaste qui habite à Saiut-Sabas prie les sept heures comme suit... » (III) (28); Ordo de Saint-Sabas pour les hymnes du commun comme on les dit journellement (IV) (29); autre préparation de la table. Ton 4 (V); tropaires (*dasadebelni*) de la sainte Anastasis anciens (VI) (30); tropaires de la semaine, des saints, du Carême, nouveaux (VII) (31); le jeudi-saint au lavement des pieds, tropaires (VIII) (32); prières de communiou de divers pères (IX) (33).

La deuxième partie, fol. 25-146, compte des cahiers irréguliers de 7 à 16. Elle ne comporte pas d'addition à partir des palimpsestes de Leningrad, mais est inventoriée de manière détaillée sous les sections II-XX: le fameux calendrier (II) (34); tropaires nouveaux de Chypre pour le commun, prières à la Vierge, aux incorporels, à Jean-Baptiste, dont les parallèles se lisent dans le ms. Sin. géo. 26. Les *ibakoy* de la croix, tropaires des saints pour la croix le mercredi et tropaires des saints; prières des saints apôtres, de la croix et des saints pour le vendredi; prières aux saints prophètes et martyrs. Tropaires des saints au choix et de la semaine au choix, de la Theotokos au choix, des Pères au choix, tropaires de l'âme (III) (35). Tropaires de l'Anastasis sur les huit tons (IV), avec en note « Tu trouveras au dessus d'autres tons et hirmes très nombreux pour l'Anastasis et d'autres de l'Anastasis aux dimanches de Carême » (36). Les Hirmes et Theo-

(24) P. INGOROQVA, *T'ḫzulebat'a krebuli*, t. 3 (1965), p. 367-368.

(26) L. KHEVSURIANI, p. 133-136.

(27) Ms. Leningrad Syr. 16/1, fol. 21; PIGULEVSKAJA, p. 55.

(28) *Id.*, fol. 21^v.

(29) Ms. Grec VII, 3; cf. GRANSTRËM, p. 222, n° 14. Ce texte a été édité complètement dans *Sin.* 34, p. 112-115, et il est d'un intéret évident pour l'ordo liabituel de Saint-Sabas.

(30) Tiré du Cod. de Leipzig, V 1096, fol. 4,5, de l'université, décrit par J. ASSFALG, *Georgische Handschriften*, Wiesbaden 1963, p. 44 et pl. 3.

(31) Cod. Leipzig V 1096, fol. 6-7; J. ASSFALG, *op. cit.*, p. 44-45.

(32) Cod. Leipzig V 1096, fol. 7v; J. ASSFALG, *ibid.*

(33) Cod. grec VII, fol. 4; GRANSTRËM, p. 222, n° 14, et cod. syr. 16/1, fol. 22-23.

(24) Ed. G. GARITTE, *Calendrier*, p. 43-120.

(35) L. KHEVSURIANI, p. 97-100: fol. 34r-48r.

(24) *Ibid.*, p. 100-102, fol. 48v-56v.

tokia (v) (37). Hymnes des fêtes (vi) (38). Tropaires de communion, avec une indication en caractères géorgiens: « *feron ahrostikon toiandez* an fol. 96v (vii). Tropaires du saint Carême. Paroles de saint Élie patriarche de Jérusalem (viii) (39). Tropaires de la sainte Anastasis, avec un colophon problématique très débattn: « Le Carême en entier, toutes les fêtes en entier, les *ibakoy* du Carême et de tout, tous les tons festifs et de la résurrection en entier et dn commun en entier, tu les trouveras tous entièrement à partir d'ici comme anciens, et tous les nouveaux, tu les trouveras plus haut, et priez [pour moi] ». Suivent les tropaires de la sainte Anastasis, selon la disposition qualifiée d'ancienne dans le ms. Sin. 26, et dont les parallèles se lisent aussi dans les mss sin. 18, 40, 41, 20 et le fameux *iadgari* de papyrus, édité du seul point de vue philologiqne par A. Shanidze (ix) (40). Les tropaires des derniers jours, dn commnn, de la pénitence et du Carême au choix (x) (41); les *ibakoy* de l'Anastasis pour les huits tons (xi) (42) les *ibakoy* d'entrée de la pénitence, dn Carême, du commun, des litanies et des saints au choix (xii) (42) les fêtes anciennes depuis le début (et en partant de la vigile de la Noël) (xiii) des mémoires (*msgebsisa*) de synaxe de fêtes (xiv); les dimanches de Carême (xv) et les psaumes de Pâques (xvi) (43). Les quatre derniers titres coincident, et plus souvent encore complètent, les données éparses dans le grand Lectionnaire, en particulier les nº 1437-1517, 289-330 et 765-879. Enfin les *ibakoy* de toutes les fêtes (xvii) et des fêtes de synaxe (xviii). Au fol. 143, on trouve le colophon où Jean Zosime décrit derechef son oenvre: il a été publié et traduit par M. G. Garitte (44).

(37) Fol. 57r-61r, magistralement édité par E. METREVELI, *Hirmes*, p. 3-33 sur les pages de droite.

(38) Fol. 61v-86v. L. KHEVSURIANI, p. 102-109. C'est le type de calendrier ramené aux fêtes principales dn Seigneur et de la Vierge, plus Antoine, Georges, Jean-Baptiste et Zacharie.

(39) Respectivement fol. 86v-106r et 106r-123r. L. KHEVSURIANI, p. 109-117, à nouveau limité aux grandes fêtes.

(40) Fol. 123-131. L. KHEVSURIANI, p. 117-118. Sur le colophon et sa portée, notamment pour les termes « ci-dessus » et « ci-dessous », voir l'excellente démonstration de Ts. TCHANKIEV, *Palestinel gadamcer « Iovanet'a » šesaheb*, dan *Mravaltavi*, t. 3 (1973), p. 45-51, surtout la démonstration p. 50. (= *Sur les copistes « Jean » de Palestine*).

(41) Fol. 132-133. L. KHEVSURIANI, p. 118.

(42) Fol. 133-134. L. KHEVSURIANI, p. 118-119.

(43) Fol. 134-141. L. KHEVSURIANI, p. 119-124.

(44) Fol. 140-143. L. KHEVSURIANI, p. 124-125. GARITTE, *Calendrier*, p. 16.

En dernier lieu sont donnés les tropaires de la Vierge (xix) et le sticherarion dn vendredi des rameaux (xx) (45).

La troisième partie du manuscrit, fol. 147-195, est écrite dans une onciale inculte très différente de l'écriture de Jean Zosime. Après une prière d'Ephrem, il y a les *alleluias* de l'aurore pour la Trinité d'après tous les tons (xxii), interrompu par le texte acéphale des histoires monastiques de Jean et Barsanuphe (xxiii) (46), dont il existe nn parallèle dans le ms. sin. géo. 35. Ces deux témoins ont été utilisés par B. Outtier au moment de publier la version française des textes grecs de Jean et Barsanuphe. Certains épisodes n'existent qu'en géorgien (47). Le fol. 195v reprend les *alleluias* de la Trinité (xxiv). L'ensemble était réparti en qnatre cahiers de 1 à 4, et la numérotation a été changée de 17 à 20 en harmonie avec les cahiers précédents.

La quatrième partie du fameux codex est la plus compliquée: le fol. 196r porte la marqne de cahier 22 et est écrit en une majuscnle soignée qu'un colophon ultérienr attribue à un certain Thomas. D'après L. Khevsouriani, il faut faire précéder cette page par dix feuillets palimpsestes, classés dans les additions sons les titres x à xiv (48). Tous ces fragments possèdent en écriture supérieure celle de Jean Zosime (49). Le premier de ces feuillets porte le numéro 20 de fin de cahier et donne les tons sept et huit des tropaires de la Trinité, avec les alleluias s'adaptant directement à 195v (x) (50). Avec le début du cahier 21 suivent trois feuillets portant les noms des martyrs de Sébaste (xi), des tables des évangiles de Matthien (xii) et les repères de l'évangile de Jean (xii, 2) (51). Un colophon, à la fin du dernier feuillet, confirme la séquence de ces trois contenus, malgré les lacunes ouvertes entre eux. Le regroupement est donc certain dans le cahier 21.

(45) Fol. 144-146. L. KHEVSURIANI, p. 125-126.

(46) Fol. 147v puis 148-195r, puis 195v. L. KHEVSURIANI, p. 126-127.

(47) BARSANUPHE et JEAN DE GAZA, *Correspondance*. Recueil complet traduit du grec par L. REGNAULT et Ph. LEMAIRE ou du géorgien par B. OUTTIER, (Sablé-sur-Sarthe, 1972), p. 509-510 et p. 9.

(48) L. KHEVSURIANI, p. 136-139.

(49) *Cf. op. cit.*, p. 131, l'énumération préliminaire aux additions de Leningrad.

(50) Ms. grec 41, fol. 3r. GRANSTRËM, p. 228, nº 43.

(51) Ms. Syr. 16/1, fol. 29r, 13 et 11. PIGULEVSKAJA, p. 55.

Nous sommes moins sûr de la pertinence de la restitution des quatre feuillets suivants, inclus par L. Khevsouriani sous les titres XII, 3-4 et XIII ([52]). Tout d'abord, la place manque dans le cahier 21 pour insérer leur contenu, les lectures des épitres de l'année et celles de l'Ancien Testament, suivies d'une instruction de Théodose, surtout si on tient compte des feuillets perdus à restituer entre ces quatre feuillets. Ensuite, un des feuillets contient un colophon non daté de Jean Zosime où il dit avoir copié tout l'*apostolos* et les *Actes*, suivi d'un autre où il rappelle ses travaux sur l'ensemble de la liturgie ([53]). Le dernier paragraphe fait certainement allusion au ms. 34, mais le premier est tout à fait improbable à l'intérieur du ms. 34. Or, il existe précisément un manuscrit sinaïtique, écrit par Jean Zosime, et qui possédait un contenu adéquat au colophon qui cite les *Épîtres* et les *Actes*. La table des matières de ce ms. me semble être celle que M. F. Brosset a décrit en 1859, au moment où il tenait en main 110 feuillets rapportés par Tischendorf du Sinaï: le manuscrit initial, dit-il, comptait 208 feuillets. Voici ce contenu « 1) ordo des lectures à faire dans l'Église 2) Epîtres catholiques 3) S. Paul, trois ouvrages et extraits des SS. apôtres 4) Actes des SS. apôtres en entier 5) et des saintes Epîtres catholiques en entier 6) saint évangile des Talents en entier 7) et les évangiles de l'aurore et du midi sur les huit tons en entier 8) les instructions de S. Pimène en 165 chapitres 9) un Étienne en entier 10) les lettres de notre saint père Arsène. D'une autre main: Instructions de S. Abraham, de S. Stéphané [sic], de S. Théodoré [sic] » ([54]). Cette description un peu chaotique reflète cependant le contenu d'*un seul* manuscrit, qui nous paraît être, à l'origine, le même que le ms. vu en 1883 par Tsagareli et classé sous le nº 81: les 74 feuillets sont différents des 59 feuillets déjà décrits par Brosset: ils constituent *ensemble* un codex cohérent écrit par Jean Zosime, dont 133 feuillets ont été vus par l'un ou par l'autre. Tsagareli a encore trouvé le colophon et la date: 979, ainsi que divers éléments qui sont des extraits différents auxquels se réfère la même table des

([52]) Ms. syr. 16/1, fol. 56, 15, 16 et 57. PIGULEVSKAJA, p. 55. L. KHEVSURIANI, p. 137-138.

([53]) Fol. 56v. L. KHEVSURIANI, p. 138, nº 2 suivi du nº 3.

([54]) M. F. BROSSET, *Note sur un manuscrit géorgien de la Bibliothèque Impériale Publique et provenant de M. Tischendorf*, dans *Mélanges asiatiques*, t. 3 (1857-1859), Saint-Pétersbourg 1859, p. 265.

matières décrite par Brosset ([55]). Lorsque K. Kekelidze a noté l'existence de la Vie d'Étienne le Sabaïte dans le ms. 71 (aujourd'hui 6) du Sinaï, il signale également le codex 81 de Tsagareli, et ceci dès 1927 ([56]). G. Peradze vit le codex 81, alors de 72 feuillets au lieu de 74 chez Tsagareli, en 1929, et s'intéressa à la *Vie d'Étienne*, en reconnaissant des affinités avec Isaac le Syrien. C'est cette remarque qui provoque l'observation de G. Garitte, que le texte du ms. 81 ne devait pas être absolument identique à celui du ms. 6, auquel Kekelidze le rapporte très exactement. Le titre même rapporté par Tsagareli n'est pas rigoureusement celui du codex 6. Il s'agirait plntôt d'un autre extrait d'Étienne ([57]). Or, précisément, le fragment palimpseste de Leningrad, Bibliothèque Publique, grec nº 23, fol. 1v-6v, contient en écriture de surface l'équivalent exact du codex géorgien 6, tel que G. Garitte l'a publié, moins la dernière page ([58]). Il semble que l'incipit vu par Tsagareli et Peradze doive se situer à la fin de ce texte, et être suivi de l'extrait d'Étienne le Thamaturge signalé par Garitte ([59]). Le ms. palimpseste grec 6, de Leningraad fol. 5, 7, et 8, possède lui, les instructions de Pimène dont la fin figure au fragment grec 23, fol. 1v. Ce sont donc les mêmes fragments de Leningrad qui recueillent les restes du ms. 34 et ceux du ms. 81. D'aillenrs, on le verra ci-dessous, les derniers feuillets décrits en 1859 par Brosset appartiennent au ms. 34, du moins pour une large partie. Il résulte de cet ensemble de constatations qu'il nous paraît plus vraisemblable que les quatre feuillets classés sous les titres XII, 3-4 et XIII par L. Khevsonriani, appartiennent au codex de 979, dont une partie a été vue par Tsagareli et est aujourd' hui aux États-Unis ([60]), et dont l'autre a été vue par Brosset et est dispersée dans les fragments de Leningrad.

([55]) A. TSAGARELI, *Pamjatniki gruzinskoj stariny v svjatoj zemlje i na Sinaje*, dans *Pravoslavnyj Palestinskij sbornik*, t. 4 (1888), p. 233, nº 81.

([54]) K. KEKELIDZE, *Uc'ḳo avtorebi jvels k'art'ul mcerlobaši*, dans *Tp'ilisis Universitetis Moambe*, t. 7 (1927), p. 200.

([57]) Sur ce ms., voir G. GARITTE, *Un extrait géorgien de la Vie d'Étienne le Sabaïte*, dans *Le Muséon*, t. 67 (1954), p. 76-77, et note 18 et 19.

([58]) Nous avons copié ces fragments à Leningrad en 1976. Ils correspondent exactement à GARITTE, *Un extrait*, p. 78, nº 159, 1 à p. 88, nº 164, 14. Les pages ont été numérotées au crayon de 188 à 198, mais ces marques ne sont pas toujours visibles.

([59]) G. GARITTE, *Un extrait*, p. 77, note 19.

([60]) *Cf.* G. GARITTE, *Un extrait*, p. 90-91 et *Calendrier*, p. 11.

La dizaine des insertions proposées, comporte encore deux autres feuillets sur les divisions des psaumes en hébreu et en grec (XIV) (61), dont la place originelle n'est pas facile à déterminer. Jean Zosime précise qu'il y a 21 canons, 60 grands psaumes, mais 150 psaumes en détail avec 5500 versets en tout. La quatrième partie, au fol. 196r, contient trois notes sur certaines fêtes comme le *vardoba*. Au fol. 198r-202r (XXV) (62) se lisent des *chronologica*, les apôtres, les dix commandements, les douze pierres du vêtements d'Aaron, avec le colophon de Thomas déjà signalé par G. Garitte, qui porte la date de 956 (6560 du monde) et de 940 (*-chronicon* 160) (63). On voit de quelle manière complexe Zosime réemploit et recoud ensemble des éléments de manuscrits antérieurs.

La cinquième et dernière partie compte sept feuillets, fol. 204-210, dont le premier porte la signature du cahier 27. Ils contiennent les huit tropaires de la semaine pour les saints (XXVI) (64) et les éloges *paraptoni* déjà évoqués ci-dessus (XXVII) (65). Mais ce dernier morceau, d'ailleurs mutilé, est précédé par 32 fragments palimpsestes qui ont appartenu aux cahiers 23 à 26, et qui figurent dans les sections XV à XIX des additions du catalogue (66). Il s'agit d'abord de *meteorologica*, et d'un calendrier d'Esdras le prophète (XV) (67), d'une division des apôtres (XVI) (68), de l'éloge de la langue géorgienne avec la signature du cahier 24 et une seconde exposition de la science des mois et des jours (XVII-XVIII) (69). Enfin, il reste 23 feuillets avec un traité de Chronologie où se rencontre les cahiers 25 et 26: c'est l'ouvrage qui a été publié et commenté par M. F. Brosset en 1868 (70), neuf ans

(61) Ms. syr. 16/1, fol. 12 et 14; PIGULEVSKAJA, p. 55. L. KHEVSURIANI, p. 138.

(62) L. KHEVSURIANI, p. 127. Notons qu'aucune indication n'est donnée sur le fol. 197, ni sur le fol. 203.

(63) GARITTE, *Calendrier*, p. 18.

(64) Fol. 204-210. L. KHEVSURIANI, p. 127-130.

(65) Plusieurs sont traduits par Dom OUTTIER, *La compréhension*, p. 77-85, d'après le texte complet du ms. sin. 1. Le fol. 210v ne donne que les *incipit* de cinq d'entre eux.

(66) L. KHEVSURIANI, p. 138-140.

(67) Ms. syr. 16/1, fol. 24-25. PIGULEVSKAJA, p. 55.

(68) Id., fol. 27, 26 et 28.

(69) Ms. grec VII, 6. GRANSTRÈM, p. 222, n° 14.

(70) M. F. BROSSET, *Etudes de chronologie technique*, t. 1 (Saint Pétersbourg, 1868), p. 2-9, dans *Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XI, n° 17.

après sa première rencontre avec les fragments Tischendorf, qu'il a décrits en 1859 en notant 109 feuillets, où le groupe des 23 est à rattacher à treize autres, et où l'éloge de la langue géorgienne figure à part comme 110ème feuillet (71).

On observera les chiffres donnés par Brosset: 13, 9, 5, 23 feuillets et un fragment isolé, le tout constitue 51 fragments, les 59 précédents (total 110) allant, comme nous l'avons dit, à l'ancien codex 81 de Tsagareli. Or, en incluant les quatre feuillets de Leipzig, L. Khevsuriani utilise 55 feuillets palimpsestes, et non 51. La différence nous paraît exactement celle des quatre feuillets classés XII, 3-4 et XIII, qui reviennent plutôt au codex 81 qu'au codex 34. En effet, Brosset devait avoir en main le fruit des choix de Tischendorf, basés sur les écritures inférieures, mais vraisemblablement encore dans l'ordre des écritures supérieures, avec un premier lot da 59 parchemins, et un second de 51. Une enquête plus poussée de tous les fragments de Leningrad, ainsi que l'accès souhaitable au ms. des Etats-Unis, permettrait seul de trancher ce difficile probléme.

Notons que le traité édité par Brosset contient une autre date, celle de 949, an du monde 5534, chronicon 169, vraisemblablement celle de l'onciale utilisée par Thomas (72).

Il reste encore deux feuillets (73) qui ne contiennent que des colophons dans le style de Jean Zosime tous deux munis d'une date. Le premier, fort long, est daté de 965 (du monde 6569, chronikon 185). Voici une traduction du début de cet interminable factum: « O Sainte Trinité, qui m'a donné la grâce à moi, ton serviteur indigne, d'exprimer ma fidélité par la bienveillance de ce saint [ici devait se placer le nom du recueil] (74), avec l'aide de tous ses saints, et le secours de notre Père Sabas, moi, le pauvre Iovane, le plus pécheur de tous

(71) M. F. BROSSET, *Notice*, p. 279, avec l'indication de la signature 24.

(72) L. KHEVSURIANI, p. 240, note 3, a et b. Aujourd'hui dans le fragment grec VI, 3 (GRANSTRÈM, p. 221, n° 10) et syr. 16/1, fol. 9 (PIGULEVSKAJA, p. 55).

(73) Fragment syr 16/1, fol. 17 (colophon de 965). L. KHEVSURIANI, p. 141-142.

(74) Notons que la place libre porte en réalité en rubrique *sḫli*, abréviation équivalent à l'usage de « N... » pour la place d'un nom à déterminer, comme si le colophon devait servir de modèle pour n'importe quel recueil.

les hommes et le plus indigne de tous les moines, le plus malhabile des êtres sans raison et le plus ignorant des êtres raisonnables, disciple du bienheureux et vénérable père Gabriel, mais incapable de pratiquer sa discipline spirituelle, avec la prétention de mon incompétence et de mon ignorance, j'ai entrepris de composer ce saint [à nouveau la place est laissée pour la désignation de l'ouvrage], car mon zèle a dépassé la mesure de ma capacité, et mon empressement à servir m'a enseigné les déficiences de mon savoir, et comme la fourmi, je me suis attelé à plus grand que moi. Cependant Dieu qui dispense la grâce a fortifié ma faiblesse et m'a donné l'intelligence et l'accomplissement. De ma main de pécheur, je l'ai écrit et l'offre maintenant à cette sainte église de Saint-Sabas des géorgiens, divinement fondée, en mémoire de mon âme misérable qui demeure dans le péché, et de l'âme de mon higoumène spirituel Gabriel et de l'âme de mes parents et de ⟨mes frères⟩ et en mémoire de tous nos vivants et nos morts et de tous les chrétiens. Maintenant, je demande à tous les pères et les frères aimés de Dieu qui après nous vous servirez de ces saints [place pour la désignation du recueil] de vous rappeler dans vos prières agréées par Dieu de mon âme à moi, Jean le méprisable et indigne de vivre, ainsi que des âmes de ceux écrits ci-dessus, afin que par vous le Seigneur nous délivre des supplices éternels préparés pour les pécheurs, et que le Christ vous rende et nous rende dignes d'être placés à sa droite avec lui au jour du jugement et à la gloire du nom de la sainte Trinité pour les siècles des siècles, Amen!

Nous ne traduisons pas le reste de ce colophon qui n'en est pas encore à la moitié de sa longueur. On remarquera qu'apparemment Jean Zosime a manqué de vocabulaire pour désigner son oeuvre: une encyclopédie liturgique du Xe siècle! Ce colophon explique le feuillet suivant (75) qui porte le dessin d'un double portrait: d'un côté saint Gabriel et de l'autre saint Sabas: de toute évidence, il s'agit là d'un geste personnel de Jean Zosime à son higoumène. Les notes marginales de ces dessins portent encore des dates diverses, qui se ramènent à l'an 962. Voici un échantillon de l'une d'elles: « Depuis la création jusqu'à la mort de saint Sabas à Jérusalem 6024 (corrigé en 172), et après cela jusqu'à aujourd'hui 430 [date correcte!] et le chronikon était de la sainte Anastasis 70. Mais chez les géorgiens, depuis la création jusqu'à aujourd'hui 6566, et le chronikon était 182, et depuis

(75) Ms. syr. syr. 16/1, fol. 18. L. KHEVSURIANI, p. 142-143.

l'arrivée du Christ jusqu'à aujourd'hui à Jérusalem 980 (corrigé en 70) et chez les Georgiens 192 (corrigé en 182) » (76).

Cette note illustre les tâtonnements chronologiques de Jean Zosime dont F. M. Brosset avait déjà constaté l'existence dans l'édition du Traité de Chronologie. L. Khevsuriani ne tranche pas à quel endroit restituer les deux colophons. Nous sommes enclins à croire que le premier, de 962, devait se trouver au début, et que, en 965, quand plus de matériel encore aura été rassemblé, le colophon final aura été adjoint à l'ensemble du manuscrit.

Le lecteur qui aura pris la peine de suivre le dédale de ce codex singulièrement complexe aura aisément saisi son caractère exceptionnel, et le rôle de plaque tournante qu'il est appelé à jouer pour le classement des autres manuscrits liturgiques géorgiens. Pour apprécier à leur juste valeur les réactions de Jean Zosime et l'antiquité de ses sources, il est nécessaire de pénétrer dans sa psychologie et d'étudier son comportement dans l'élaboration du ms. sinaïtique 34.

Inversément, sans le ms. 34, comme l'a si bien compris Mme E. Metreveli dans son édition de l'Hirmologe, les éditions liturgiques géorgiennes demeurent incomplètes. C'est ce qui saute aux yeux pour l'édition, et du *iadgari* de papyrus, et du *Lectionnaire* lui-même. Ce dernier devrait d'ailleurs être augmenté par des listes exhaustives du programme de lectures de l'Écriture conservés ailleurs (77), qui complètent l'*ordo* palestinien, et il faudrait tenir compte également des exemplaires archaiques, soit dans les feuilles de garde (78), soit dans plus d'un palimpseste (79). Une édition vraiment complète du Lectionnaire ne sortira pas du jour au lendemain.

Le catalogue si remarquable des ménées du Sinaï apporte aussi la première description détaillée des autres ménées sinaïtiques. On possédait déjà une description assez poussée du ménée de Michel

(76) *Ibid.*, p. 142, note 5.

(77) Cf. GARITTE, *Un index géorgien des lectures évangéliques dans l'ancien rite de Jérusalem*, dans *Le Muséon*, t. 85 (1972), p. 337-398. Id., *Un fragment d'évangéliaire géorgien selon l'ancien rite de Jérusalem*, (cod. sin. géo. 63), dans *Bedi Kartlisa*, t. 32 (1974), p. 70-85.

(78) B. OUTTIER, *Un feuillet du Lectionnaire géorgien ḫanmeti à Paris*, dans *Le Muséon*, t. 85 (1972), p. 399-402. *Id.*, *Fragments onciaux du Lectionnaire géorgien*, dans *Bedi Kartlisa*, t. 33 (1975), p. 110-118.

(79) M. van ESBROECK, *Fragments méconnus du Lectionnaire géorgien* (ms. Tiflis H-2065), dans *Mus*, t. 88 (1975), p. 361-363.

Modrekili [80], et une édition un peu étrange vient de voir le jour sous la signature de V. Gvakharia [81]. L'ensemble fournit des données nouvelles et abondantes sur le sanctoral. Entre les calendriers des fêtes du Seigneur, qui incluent généralement S. Antoine, S. Jean-Baptiste, S. Georges et S. Zacharie, et les recueils à proprement parler sanctoraux, il y a une relation de complémentarité qu'on pouvait déjà observer dans les homéliaires opposés aux passionnaires [82].

Les canons préservés pour nombre de saints, en géorgien, gardent des archaïsmes dignes de ceux que l'on trouve dans l'encyclopédie de Jean Zosime. Relevons simplement, pour la fête de la Vierge aux épis le 15 mai, dans le ms. 59, l'annonce d'un acrostiche en grec translittéré: cette fête a totalement disparu en grec [83]. Par ailleurs, dans deux cas, celui de S. Arethas et celui de S. Philotheos, nous avons pu repérer, dans les hymnes géorgiennes, des archaïsmes que les parallèles grecs sont loin d'avoir conservé [84]. Ce n'est pas le moindre des champs d'exploration qu'ouvre au chercheur la publication récente du catalogue.

Importantes pour le Lectionnaire, pour les hymnes, les dernières publications font augurer également un progrès substantiel dans le domaine de l'interprétation de la notation musicale: en particulier, les notations multicolores de Michel Modrekili mériteraient une édition en couleur.

(80) Description par M. METREVELI dans *K'art'ul helnacert'a ağceriloba*, fonds S, t. 1 (Tbilissi 1959), p. 544-567.

(81) Edition monumentale de V. GVAKHARIA, en trois gros volumes que nous n'avons encore vu qu'incidemment. La reproduction très inégale du manuscrit entier en xérox, la copie intégrale à la main également reproduite telle quelle, et l'étude du contenu ne paraissent pas atteindre le niveau scientifique auquel on devrait s'attendre. Malgré la mauvaise qualité de l'ouvrage, cette curieuse édition rendra des services. Elle ne sanrait valoir pour la musique et les neumes de couleur.

(82) M. van ESBROECK, *Les plus anciens homéliaires*, p. 2-8.

(83) L. KHEVSURIANI, p. 176, nº 149.

(84) M. van ESBROECK, *L'Éthiopie à l'époque de Justinien. S. Arethas de Negrân et S. Athanase de Clysma*, dans IV. Congresso Internazionale di Studi Etiopici, (sezione storica), Rome 1974, p. 136. Id., *Saint Philotheos d'Antioche*, dans *Analecta Bollandiana*, t. 94 (1976), p. 127-135, sur l'ancienneté du kontakion de Philotheos d'Antioche conservé dans le ménée de Michel Modrekili.

Ces quelques notes ne sont pas destinées à faire avancer la recherche. Elles voudraient plus modestement contribuer à faire saisir au byzantiniste occidental l'importance de l'activité, et la qualité des publications géorgiennes d'aujourd'hui. Elles espèrent aussi montrer dans quelles directions d'autres progrès s'annoncent déjà.

Société des Bollandistes
24 bd St-Michel
1040 Bruxelles
Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

Michel van ESBROECK S. J.

OCP 46 (1980) 142-144

Trois manuscrits de la chronique arabe de Barhebraeus à Istanbul

Dans son « histoire de la littératnre arabe chrétienne » Georg Graf signalait onze manuscrits de la chronique arabe de Gregorios Abū l-Farağ Ibn al-'Ibrī, se trouvant tous en Occident, plus le *Sbath Fihris* 61 (1). Relisant un article déjà ancien du Professeur Claude Cahen, nous y avons vu mentionner trois autres manuscrits, provenant d'Istanbul (2).

Cette information ayant échappé à G. Graf et afin qu'elle ne soit pas définitivement perdue, nous nous permettons de la rapporter dans cette note. Nous nous contentons de préciser la bibliothèque où se trouvent actnellement ces trois manuscrits. Les voici:

1. Ayasofya 3368;
2. Millet Kütüphane, fonds Feizullah Efendi 1518 (155 folios);
3. Süleymaniye, fonds Esad Efendi 2404 (3).

Selon Claude Cahen, ces trois mannscrits sont « peu anciens ».

* * *

Le titre de l'ouvrage pose un petit problème. Dans l'édition princeps d'Edward Pococke la chronique arabe est intitulée: *Tārīḫ*

(1) Cf. GCAL 2 (1947), p. 274-275.

(2) Cf. Claude Cahen, *Les chroniques arabes concernant la Syrie, l'Egypte et la Mésopotamie, de la conquête arabe à la conquête ottomane, dans les bibliothèques d'Istanbul*, in *Revue des Etudes Islamiques*, 10 (1936), p. 333-362; ici p. 342.

(3) Ce manuscrit est aussi signalé par GALS 1 (1937), p. 591, no 17.1.

Muḫtaṣar ad-Duwal (4). Ce titre a été reproduit dans l'édition bien supérieure réalisée par le P. Anṭūn Ṣālḥānī à Beyrouth en 1890 (5) comme aussi dans la nouvelle édition de Beyrouth de 1958 (6). Pourtant, il n'offre pas de sens acceptable: Histoire de l'abrégé des nations!

Dans les manuscrits nous ne trouvons pas ce titre. Selon Claude Cahen, nos trois manuscrits d'Istanbul seraient intitulés: *Muḫtaṣar at-Tawārīḫ* (7). En revanche les cinq manuscrits de Paris signalés par Graf (8) sont intitulés, selon le catalogue de Gérard Troupeau, *Muḫtaṣar Tārīḫ ad-Duwal* (9). C'est là, semble-t-il, le titre véritable. D'ailleurs, le Père Sālḥānī lui-même, dans la brève préface à son édition, appelle l'ouvrage *Muḫtaṣar Tārīḫ ad-Duwal* (10). De même, Carl Brockelmann dans la première édition de l'*Encyclopédie de l'Islam* (11) et J. B. Segal dans la deuxième édition (12) l'appellent *Muḫtaṣar Tārīḫ ad-Duwal*.

Quant à l'affirmation de Georg Graf, selon laquelle notre chronique serait intitulée « Histoire des Dynasties » (13), elle est simplement tirée

(4) *Tārīḫ Muḫtaṣar ad-Duwal. Historia Compendiosa Dynastiarum, authore Gregorio Abul-Pharajio, Malatiensi Medico... Arabice edita et Latine*, ab Eduardo Pocockio (Oxford, 1663), 2 volumes: texte arabe (565 p.) et version latine.

(5) *Tārīḫ Muḫtaṣar ad-Duwal, li-l-'allāmah Ġrīġūriyūs Abī l-Farağ b. Harūn aṭ-Ṭabīb al-Malaṭī al-ma'rūf bi-bn al-'Ibrī*, éd. par al-ab Anṭūn Ṣālḥānī, SJ (Beyrouth, 1890) (6-592-32 p.).

(6) Même titre qne le précédent (Beyrouth 1958).

(7) Cf. Claude Cahen (supra, note 2), p. 342.

(8) Paris arabe 296, 297, 298, 299 et 6501. Rappelons que les indications données par Graf (p. 275, lignes 11-15) an sujet du *Paris arabe 297* n'ont aucun rapport avec la *Chronique*, mais sont des notes postérieures destinées à remplir les blancs du manuscrit.

(9) Cf. Gérard Troupeau, *Catalogue des manuscrits arabes. Première Partie, Manuscrits chrétiens*, I (Paris, 1972), p. 262-263 (manuscrits n. 296, 297, 298 et 299); II (Paris 1974), p. 101 (n. 6501). Cependant, le n. 6501 étant acéphale ne porte pas de titre. Selon Troupeau, son texte est identique à celui du n. 296.

(10) Cf. Anṭūn Ṣālḥānī (supra, note 5), p. 1 de la préface, ligne 5.

(11) Carl Brockelmann, article *Barhebraeus*, in *Encyclopédie de l'Islam*, (1re édition française), tome I (Paris-Leyde, 1927), p. 674.

(12) J. B. Segal, article *Ibn al-'Ibrī*, in *Encyclopédie de l'Islam* (2e édition française), tome III (Paris-Leyde, 1971), p. 828.

(13) Cf. GCAL 2 (1947), p. 274, lignes 21-23: « Die Krönung des Lebenswerkes des Barhebraeus ist seine arabische *Weltgeschichte* unter dem Titel "*Geschichte der Dynastien*" ».

du titre de la traduction allemande de l'ouvrage exécutée par Georg Lorenz Bauer en 1783-85 [14], elle-même basée sur le titre latin de la traduction de Pococke [15].

* * *

Disons, en terminant, que la liste des manuscrits de la chronique arabe d'Ibn al-'Ibrī est loin d'être close. Rien qu'en Occident, il y aurait encore vraisemblablement une dizaine de manuscrits à ajouter à ceux mentionnés par Georg Graf, contenant tout ou partie de notre chronique. Ils proviennent de Florence, Londres, Munich, Oxford et Paris. Il faudra y revenir.

Pontificio Istituto Orientale
piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

SAMIR Khalil S. J.

(14) Cf. Georg Lorenz BAUER, *Des Gregorius Abulfaradsch kurze Geschichte der Dynastien, oder Auszug der allgemeinen Weltgeschichte*, 2 volumes (Leipzig, 1783 et 1785).

(15) Cf. *supra*, note 4: « Historia compendiosa Dynastiarum ».

OCP 46 (1980) 145-160

Un nouveau témoin du *Paradis de l'Eden* de ʿAbdīšōʿ de Nisibe

(Note à propos du ms. *Vatican syriaque 644*)

Accompagnés de la simple note en date du 31 août 1978, signée de Don Pasquale Macchi, exécuteur testamentaire du Souverain Pontife décédé au début du même mois: « Volumi da mandare alla Biblioteca Vaticana come dono di Paolo VI », deux manuscrits sont venus récemment enrichir les fonds orientaux de la Bibliothèque vaticane, l'un arménien et l'autre syriaque. C'est à ce dernier, devenu désormais le *Vatican syriaque 644* (*VS 644*) qu'est consacrée la présente note: en même temps que de faire connaître ce nouveau manuscrit aux syriacisants, elle se propose de mettre en relief cet aimable geste par lequel Sa Sainteté Paul VI manifesta jusqu'au terme de son pontificat l'intérêt qu'il portait à la Bibliothèque vaticane.

* * *

Il s'agit d'un exemplaire de l'ouvrage intitulé *Paradis de l'Éden* (ܦܪܕܝܣܐ ܕܥܕܢ) du célèbre évêque de Nisibe (Ṣōbā) et de l'Arménie, 'Abdīšō' bar Berīkā († 1318) [1], un des derniers écrivains nestoriens de langue syriaque.

Malgré l'absence d'une traduction complète du *Paradis de l'Éden*, qui en permettrait l'accès aux non Syriacisants, le but de l'ouvrage et

(1) Sur cet auteur important, voir A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 325-327 [Cité BAUMSTARK, GSL]; R. DUVAL, *La littérature syriaque* (= *Anciennes littératures chrétiennes*, 2), 3e éd., Paris 1907, p. 404-405 et passim [cité DUVAL, *Littérature syriaque*]; J.-B. CHABOT, *Littérature syriaque* (= *Littératures chrétiennes de l'Orient*), Paris, 1935, p. 139-141.

son contenu sont toutefois suffisamment connus depuis longtemps en occident grâce à l'analyse minutieuse qu'en a donné jadis J.-S. Assemani dans la *Bibliotheca Orientalis* (2). On y trouve, en effet, outre de larges extraits du *Proemium* (ܦܘܪܡܝܘܢ), l'énumération des titres des cinquante *mīmrē* (homélies métriques, ou chapitres) groupés en nombre égal de Vingt-cinq en deux livres (ܣܦܪܐ), le premier dédié au *bienheureux Énoch* (ܡܬܒܥܐ ܕܚܢܘܟ ܠܛܘܒܢܐ), et le second au *zélé Élie* (ܡܬܒܥܐ ܕܐܠܝܐ ܠܛܢܢܐ). Et de ces lemmes ressortent clairement tant le thème théologique du *mīmrō* en question que le procédé stylistique chaque fois mis en oeuvre.

En dehors de la présentation de J.-S. Assemani, on ne peut guère signaler, en fait de contribution quelque peu consistante sur le *Paradis de l'Éden*, que l'étude, remontant déjà à plus d'un siècle, de P. Zingerle, dans laquelle il s'arrêtait plus spécialement aux particularités les plus notables de la versification de ʿAbdīšōʿ, ainsi qu' à l'intérêt offert par cette oeuvre pour une meilleure connaissance du vocabulaire rare de la langue syriaque, le tout illustré de nombreuses et parfois longues citations, toujours accompagnées d'une traduction allemande (3).

L'évêque de Nisibe, tout en rédigeant un traité de théologie dogmatique et morale, prétendait également, et peut-être même sourtout, prouver à qui le mettrait en doute, rivalisant ainsi avec les *Maqāmāt* de al-Ḥarīrī (4), que la langue syriaque possédait en maniabilité et élasticité autant de souplesse que d'autres langues voisines (et dans le cas l'arabe), et qu'il était par conséquent possible de la soumettre avec succès à des épreuves de véritable acrobatie lexicographique, ceci toutefois grâce à son exceptionnelle virtuosité de versificateur.

Vers le milieu du siècle dernier J. Murdock (5) attirait plus expli-

(2) J.-S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana...*, t. III, 1, Roma 1725, p. 325-332 [cité Assemani, *Bibl. Orient.*, III, 1].

(3) P. Zingerle, *Ueber das syrische Buch des Paradieses von Ebedjesu, Metropolit von Nisibis*, dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 29 (1876), p. 496-555.

(4) Voir D. S. Margoliouth – [Ch. Pellat], s.v. *al-Ḥarīrī* dans *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, t. 3, p. 227-228. À son tour al-Ḥarīrī dépendait déjà de al-Hamaḏānī.

(5) Voir J. Murdock, *A description of a Ms. copie of the kethābhā dhe-Phardaisā dha-ʿden by ʿAbdh-Īshoʿ bar Bʿrīkha now in the Library of the American Oriental Society, with some remarks on the Mēmrē contained therein*, dans *Journal of the American Oriental Society*, 3 (1853), p. 475-477. Voir aussi l'article cité à la note 3, spécialement p. 496-497.

citement l'attention des orientalistes sur cette oeuvre de ʿAbdīšōʿ, et tout en en rappelant l'originalité, exprimait le vif désir, dans l'intérêt de tous, de voir un syriacisant s'atteler au plus tôt à l'édition intégrale de ce monument littéraire unique en son genre.

Une première entreprise, tentée par H. Gismondi (6) se limita à la publication, avec traduction latine, d'extraits du *Proemium* et des *mīmrē* IV, VI, VII, IX, XIII, XVIII, XXIX, XXXVII, XLII et L. Cette édition se terminait par un appendice regroupant quelques scholia extraits des commentaires ajoutés par ʿAbdīšōʿ lui-même à son oenvre, comme nous le préciserons plus loin.

G. Cardahi (7) commença une édition qu'on aurait pu d'abord espérer complète, mais il ne publia en fait que les seuls premiers vingt-cinq *mīmrē* (c'est-à-dire le Livre I), omettant les Commentaires, et n'illustrant l'édition syriaque qne de simples notes d'explications verbales en arabe.

Toujours en Orient, Yūsif Qelaytā publia en deux éditions successives le texte syriaque complet (poèmes et commentaires) dn *Paradis de l'Eden*. Mais alors qne dans la première (1916) (8), l'éditeur ne faisait état que de quatre manuscrits, dans la seconde (1928) (9), en revanche, la liste s'est allongée de deux nouveaux numéros.

Ces six témoins (10) étaient tous conservés en Orient. Le manuscrit

(6) H. Gismondi, *Ebed-iesu Sobensis Carmina selecta ex libro Paradisus Eden*, Beyrouth 1888. Le même auteur, dans *Linguae syriacae grammatica...*, ed. altera, Beyrouth 1900, p. 159-161, a publié à nouveau (d'après l'actuel *Borgia syriaque 34*, f. 70^v-71^r), le mīmrō XXXVII.

(7) G. Cardahi, *Pardaisa dha Edhen seu Paradisus Eden carmina, auctore Mâr Ebed Isô Sobensi...*, Beyrouth 1889.

(8) Cette première édition: Urmia 1916, ne m'a pas été accessible. Son existence est toutefois rappelée soit sur la page de titre (en anglais), soit dans l'introduction de la seconde édition.

(9) La seconde édition: Mossoul 1928, se trouve, entre autres, à la bibliothèque du Pontificio Istituto Orientale de Rome (cote: 176-2-71). Elle porte un double titre en syriaque (recto) et en anglais (verso): « The Paradise of Eden » by mar Abhdiso bar-Brikha... printed and published by the Rev d. Joseph. E. Y. De Kelayta ... second edition, Mosul 1928. C'est à cette édition qu'il sera renvoyé [citée Qelaytā].

(10) Une rapide signalisation en est donnée dans l'introduction; voir Qelaytā, p. 8-10 et p. ܦܛ le rappel des sigles qui les désignent.

pris comme base, et cela dès la première édition, est le plus ancien: il a été achevé au village de Bayt Sālam ([11]) dans la région de Baz ([12]), par un certain Gabriel ([13]), probablement moine ([14]), le mardi 30 kanūn ḥroy de l'année 1792 des Grecs, soit le 30 janvier 1481 ([15]). Des deux manuscrits venus à la lumière en second lieu, l'un remonte encore au XVe siècle (1499) ([16]) et, comme il résulte de l'examen de son colophon ([17]), il n'est pas impossible qu'il soit justement de la même main que le *VS 644*.

Dans un apparat critique ajouté en fin d'édition ([18]), Y. Qelaytā rend compte des variantes des différents manuscrits, et indique en deux colonnes distinctes: les témoins qui contiennent la leçon choisie, et ceux qui en ont transmis une autre. De l'examen de cet apparat, il résulte que ce n'est pas toujours la leçon du manuscrit de base qui a été retenue.

Il n'est pas question de s'engager ici, à frais nouveaux, dans une nouvelle analyse descriptive de cette oeuvre, il me suffira pour

([11]) D'où le sigle: ܒܣ (= ܒܝܬ ܣܐܠܡ). L'actuel manuscrit *Vatican syriaque 176* (ex *Ecchellensis 17*) provient très exactement lui aussi de la même origine (voir f. 129r):
(sic.) ܐܬܪܐ ܕܝܪ ܒܥܘܪܬܐ ܡܕܝܪ ܐܬܐ ܒܝܬ ܣܠܡ
voir ASSEMANI, *Bibl. Orient....*, III, 1, Roma, 1729, p. 310; ST.-E. ASSEMANI – J.-S. ASSEMANI, *Bibliothecae apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus...*, *partis primae tomus tertius*, Roma, 1759, p. 366-367 [cité ASSEMANI, *Catalogus*, I, 3]. La date du manuscrit (erronée dans le colophon: 1187) a été rectifiée en mercredi 14 šbaṭ de l'année 1787 des Grecs, soit 14 février 1476.

([12]) Les recherches exécutées en vue de localiser ces deux toponymes n'ont donné aucun résultat précis.

([13]) Le scribe ne donne aucune autre indication sur lui-même que son nom. Il est cependant à retenir que le scribe du *Vatican syriaque 176* porte lui aussi le nom de Gabriel. Le voisinage de la date d'achèvement des deux manuscrits: 5 ans à peine, porte à identifier les deux homonymes en une seule et même personne.

([14]) Cette qualité en effet semble pouvoir se déduire (dans les deux manuscrits) de la protestation du scribe sur son indignité à porter le *schême* (ܐܣܟܝܡܐ) « monastique » (?).

([15]) Ce manuscrit n'est pourtant pas le plus ancien témoin du *Paradis de l'Éden* conservé en Orient. Voir, plus loin, p. 152, note 35.

([16]) Il s'agit du manuscrit signalé sous le sigle ܡܘ (= ܡܘܨܠ, Mossoul). Voir QELAYTĀ, p. 10.

([17]) Voir, plus loin, p. 155, note 40.

([18]) QELAYTA, p. ܩܪ - ܪ.

en rappeler les caractéristiques, de reprendre la présentation toujours valable de R. Duval:

« Le Paradis de l'Éden ne se recommande que par l'habileté de l'auteur dans les tours de force de l'esprit. Ébedjésu (= ʿAbdīšōʿ) travaillait avec une langue morte et, en pareil cas le talent n'est plus que de l'artifice. En outre, les cinquante homélies métriques ... traitent de sujets religieux qui se prêtent peu aux fantaisies de l'imagination. Le plaisir de la difficulté vaincue peut rémunérer l'auteur de ses peines, il ne rachète pas la fatigue qu' éprouve le lecteur à suivre le récit. Quelques exemples donneront une idée de ce pastiche. La troisième homélie se compose de lignes métriques de seize syllabes se lisant à volonté de droite à gauche ou de gauche à droite, et formant un double acrostiche. Dans la quatrième homélie tous les mots se terminent par la lettre olaf; les strophes doublement acrostiches ont quatre vers de sept syllabes. En sens inverse, il n'y a pas un seul olaf dans la quinzième homélie, composée également de strophes doublement acrostiches de quatre vers de sept syllabes; de plus il y a une rime unique en *an*. La sixième homélie est écrite en vers de sept syllabes qui deviennent des vers de six syllabes si l'on retranche dans chacun d'eux un mot écrit en rouge (une cheville, autrement dit), qu'on peut supprimer sans que le sens soit modifié; c'est une poésie acrostiche avec une même rime pour tous les vers. Dans la vingt-unième homélie chaque vers contient les vingt-deux lettres de l'alphabet, ni plus ni moins; ce sont des vers acrostiches de douze syllabes » ([19]).

De telles prouesses stylistiques, c'était inévitable, ne pouvaient manquer de nuire à l'intelligibilité du texte. L'auteur lui-même s'en rendit parfaitement compte, et comme il le précise dans la préface définitive, en 1316, deux ans à peine avant sa mort, ajouta à la fin de chaque *mīmrō* un commentaire explicatif (ܦܘܫܩܐ ܘܢܘܗܪܐ) pour éclairer le sens des mots rares et des passages plus obscurs. Ce sont ces commentaires qu'a laissés complètement de côté G. Cardahi et dont H. Gismondi n'a donné que de brefs extraits.

([19]) voir DUVAL, *Littérature syriaque*, p. 21. F. NAU, s. v. *Ebedjésus bar-Berika*, dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. 4, col. 1985-86, est en dépendance directe de R. Duval, au moins pour ce qui est du *Paradis de l'Éden*.

* * *

L'analyse de J.-S. Assemani du *Paradis de l'Éden* se basait uniquement sur un manuscrit de l'ancien fonds syriaque de la Bibliothèque vaticane: CXVI [20], devenu plus tard *Vatican syriaque 245* [21], mais disparu depuis près de deux siècles. D'après la description du Catalogue, il avait été copié à Rome, à une date non précisée, par le prêtre maronite Michel Métoschite, sur un exemplaire alors en possession du Collège maronite des SS. Pierre et Marcelin [22].

Si la copie n'est plus désormais accessible, l'antigraphe, en revanche, existe toujours et il est parfaitement identifié. Passé plus tard dans la Collection personnelle de J.-S. Assemani [23], il arriva successivement à la Bibliothèque vaticane où il fut désigné en un premier temps comme *Assemani ⟨syriaque⟩* CXXII [24], avant de recevoir sa cote définitive: *Vatican syriaque 379* (*VS 379*) [25]. Mis à part donc les particularités strictement relatives au colophon de l'apographe, l'analyse de J.-S. Assemani convient tout à fait au manuscrit qui en avait été le modèle.

VS 379 a été terminé [26] le vendredi 5 tešrīn II de l'année 1851 d'Alexandre, c'est-à-dire le 5 novembre 1539, au temps de Šimʿūn catholicos et patriarche de l'Orient [27] et du métropolite de Mossoul Ḥenanīšōʿ [28], par le prêtre Salomon (Slīman) fils du prêtre Abraham du village de Teleskof [29] (Telā Zkīfā) dans la région de Mossoul [30].

Le long colophon qui termine *VS 379*, et dont sont extraites les données qui précèdent, présente de telles similitudes dans la phraséologie de sa rédaction, avec celui de *VS 644* qu'il trahit entre ces deux manuscrits une relation sinon de filiation directe, du moins de contact indirect par l'intermédiaire d'un témoin issu d'un même scriptorium.

(20) En fait, cette cote XCVI est le numéro d'ordre sous lequel est désigné et décrit ce manuscrit dans la liste des « Codices arabici quos auctor [id est J.-S. Assemani] ex Oriente advexit », voir J.-S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, t. I, Roma 1719, p. 632.

(21) Voir ASSEMANI, *Catalogus*, I, 3, p. 530-532.

(22) À défaut d'autre information sur ce copiste, il est légitime de poser la question de l'identification éventuelle avec l'homonyme jésuite, mieux connu, Pierre Métoschite (du nom de son village natal Métouche dans l'île de Chypre), élève au Collège maronite de Rome vers 1584, où on le retrouve de nouveau de 1622 à 1625, comme confesseur des étudiants. Voir P. RAPHAEL, *Le rôle du collège maronite romain dans l'orientalisme aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Beyrouth 1950, p. 99-100.

(23) Il y portait la cote CXXXI, d'après le « Bibliothecae domesticae Josephi Simonii Assemani archiepiscopi Tyri etc. codicum mss. et librorum orientalium rarioris editionis catalogus », aujourd'hui *Vatican latin 8994*, p. 39. Ce catalogue bien que non daté, peut toutefois, d'après son titre, être localisé avec une précision suffisante entre la nomination épiscopale de J.-S. Assemani (1e décembre 1766) et sa mort (16 janvier 1768). Confondant l'explicit avec le colophon du ms., une seconde main avait ajouté à la description originale, sans tenir compte de la date du XVe s. déjà indiquée: « eleg ⟨antissi⟩ me exaratus anno Alexandri 1627 (Christi 1316). Autographus »!

(24) C'est effectivement la cote attribuée au *Paradis* dans un autre *Catalogus*, p. 97-98, celui des manuscrits de J.-S. Assemani qui échappèrent à l'incendie du 30 août 1768. Voir le long titre de cet inventaire, aujourd'hui *Vatican latin* 13204, et quelques précisions sur ce fonds de manuscrits, dans J.-M. SAUGET, *Deux Manuscrits Syriaques de la Bibliothèque Vaticane*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, 27 (1961), p. 391-392, note 2.

(25) Voir A. MAI, *Codices chaldaici sive syriaci vaticani assemaniani*, dans *Scriptorum veterum nova collectio*, vol. V, pars altera, Roma 1831, p. 47, où est reprise telle quelle la brève notice du catalogue manuscrit (*Vatican latin 13204*).

(26) Le colophon de *VS 379* occupe le f. 123rv, il correspond à ce qui se lisait dans *VS 245* et qui est publié dans ASSEMANI, *Bibl. Orient.*, III, 1, p. 326.

(27) À s'en tenir à la liste d'E. TISSERANT, s.v. *Nestorienne (l'Église)*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 11, col. 262, il s'agirait de Simon VII bar Mamā (1538-1551), qui correspondrait aux nn. 89-90 de la liste d'ASSEMANI (où c'est néanmoins le successeur, n. 91, qui porte le nom de Šimʿūn bar-Mamā!), *Bibl. Orient.*, III, 1, p. 621. On verra d'ailleurs plus loin que ce n'est pas le seul cas d'impossibilité d'identification d'un catholicos parmi les homonymes.

(28) Ce métropolite de Mossoul Ḥenanīšōʿ ne semble pas mentionné ailleurs. Il n'est pas cité, par exemple, dans J.-M. FIEY, *Mossoul chrétienne* (= *Recherches... de l'Institut des lettres Orientales de Beyrouth*, t. XII), Beyrouth [1959]. De cette précision, en tout cas, il résulte qu'en cette période le catholicos ne résidait pas à Mossoul.

(29) Sur ce village, voir J.-M. FIEY, *Assyrie chrétienne II* (= *Recherches... de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth*, t. XXIII), Beyrouth [1965], p. 381-382.

(30) Un prêtre homonyme du même village est le scribe du ms. *Cambridge add.* 1988, copié en 1558. La filiation de celui-ci n'étant pas précisée, il serait téméraire de conclure à l'identité des deux personnages; voir W. WRIGHT, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge*, Vol. I, Cambridge, p. 357 [cité WRIGHT, *Catalogue*].

Cette remarque sur la proche parenté probable entre *VS 379* et *VS 644* est d'autant plus à retenir pour l'histoire de la transmission du texte, que *VS 644*, de par sa datation précise 1498, comme nous le verrons plus loin, se situe en très bonne place dans la chronologie des manuscrits du *Paradis de l'Éden*. A s'en tenir, en effet, à la liste relevée naguère par A. Baumstark (31), et qu'il n'y a pas lieu de modifier sur ce point précis, *VS 644* ne serait dépassé pour l'ancienneté, et pour ce qui est des manuscrits conservés daus les dépôts plus accessibles d'Europe (32), que par le *Cambridge addit. 616* (33), dont l'achèvement remonte au mardi de la quatrième semaine du jeûne des Apôtres, 16 ḥazīran de l'année 1772 des Grecs, soit 16 juin 1461, au monastère bien connu de mār Sabrīšō' de Bayt Qōqā (34) sur le Grand Zab, et par conséquent dans une zone assez proche des deux témoins déjà cités (35).

Aussi *VS 644* sera-t-il un des premiers témoins à retenir par l'éventuel prochain éditeur du *Paradis de l'Éden* (36).

Il est à noter que dans son état originel ce manuscrit contenait en outre une *'Unītā* (ܥܘܢܝܬܐ) de Šim'ūn de Sanqlabad (fin XIIe s.) (37), qui est en fait une *Collection de Proverbes* (ܡܬ̈ܠܐ). Une mutilation de la partie finale de *VS 644* n'a épargné que la première page de cette composition (38) qui habituellement est transmise avec un commentaire de 'Abdišo' de Nisibe (39), ce qui explique sa présence ici immédiatement à la suite du *Paradis de l'Éden*.

(31) Voir Baumstark, GSL, p. 324, note 6.

(32) Les témoins, par exemple, de cette oeuvre, complets ou fragmentaires conservés dans le fonds Mingana syriaque sont tous postérieurs au XVe siècle; voir A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts...*, vol. I, *Syriac and Garshūni Manuscripts*, Cambridge, 1933, col. 228-229 (no 92, 1650/1700), 445 (no 212, 1850), 606 (no 328, 1841), 747 (no 421, 1547-48). [Cité Mingana, *Catalogue I*].

(33) Voir Wright, *Catalogue*, p. 3-4.

(34) Sur ce village et son monastère bien connu, voir J.-M. Fiey, *Assyrie chrétienne I* (= *Recherches... de l'Institut des Lettres Orientales de Beyrouth*, t. XXII), Beyrouth [1965], p. 130-131, 155 (mention du manuscrit *Cambridge add.* 616).

(35) En Orient, il faut signaler un autre témoin antérieur à *VS 644*, daté de 1476/77 (1788 des Grecs), c'est le *Kerkouk 39*; voir J. Vosté, *Catalogue des manuscrits syrochaldéens conservés dans la bibliothèque de l'archevêché chaldéen de Kerkouk (Iraq)*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, 5 (1939), p. 26.

(36) La Bibliothèque vaticane possède deux autres témoins de cette oeuvre: *Borgia syriaque* 34 (ex H. IV. 3), ff. 1r-93r, daté du 17 āb 1989 des Grecs, soit le 17 août 1678, et originaire d'Alqoš (c'est le ms. cité plus haut, note 7, et utilisé également par P. Zingerle dans l'étude mentionnée à la note 3), et *Borgia syriaque 41* (ex I.VI.I), XVII-XVIII s., sans aucun colophon (peut-être copié en Occident).

* * *

Le colophon de *VS 644* (ff. 102v-103r).

En raison de sa forme rédactionnelle typique, le colophon de *VS 644* mérite d'être retranscrit en entier, sans qu'il soit pour autant indispensable d'en donner une traduction intégrale. C'est, en effet, le texte syriaque qu'il convient de comparer avec d'autres colophons similaires afin d'être en mesure de tirer de ces rapprochements des conclusions valables sur les traditions particulières d'un scriptorium déterminé. Il suffit, d'autre part, dans la perspective la plus immédiate, de mettre en relief les données précises concernant directement la confection du manuscrit: elles fournissent d'utiles éléments nouveaux pour une histoire des copistes et de la transcription des manuscrits syriaques dans la région gravitant autour de Mossoul, en même temps qu'elles confirment l'importance allégnée plus haut de *VS 644* dans la transmission du texte du *Paradis de l'Éden*.

Dans les autres manuscrits complets, le colophon est de manière habituelle, semble-t-il, lié immédiatement sans solution de continuité à l'explicit de l'oeuvre avec répétition du nom de son auteur et

(37) Sur cet auteur, voir Baumstark, GSL, p. 310; Duval, *Littérature syriaque*, p. 203, 398 (= Siméon de Schanklava).

(38) Il n'existe aucune étude complète sur l'oeuvre de Šim'ūn de Šanqlabad. Baumstark, GSL, p. 310 et notes 6 et 8, distingue deux collections poétiques intitulées *'Ūnītā de Proverbes*, l'une (en vers dodécasyllabiques) et l'autre en vers heptasyllabiques dont l'obscurité a suscité le commentaire de 'Abdīšō'. C'est de cette seconde qu'il s'agit ici.

(39) Voir Duval, *Littérature syriaque*, p. 398. On se rend bien compte de l'existence de cette double 'Ūnītā (mais sans toutefois avec assez de précision pour identifier dans chaque cas les témoins de chacune), d'après Mingana, *Catalogue I*, col. 202 (no 80), 393 (no 178), 523 (no 267), 903 (no 488).

de la date de l'achèvement de sa rédaction définitive. En conformité avec cette tradition, l'explicit sera retranscrit en tête du colophon:

ܫܠܡ ܒܥܘܕܪܢ ܡܪܢ ܦܘܫܩܐ ܐܠܗܝܬܐ ܘܫܘܡܠܝܐ ܗܘܢܝ
ܕܦܠܐܬܐ ܐܣܟܡܝܬܐ ܟܬܒܐ ܕܦܪܕܝܣܐ ܕܥܕܢ ܕܡܥܒܕܢܘܬܗ
ܕܡܠܠܐ ܕܡܫܝܚܝܘܬܐ ܘܡܦܠܚܗ ܘܡܫܡ ܒܡܐܡܪܐ ܕܚܩܝܢܘܬܐ
ܠܡܫܝܚܐ ܘܪܘܚܐ ܠܡܫܒܚܘ ܗܝ، ܟܕ ܚܘܒ ܡܬܦܪܩܘ⟨ܠܗܦܟ⟩
ܕܬܘܒܐ ܘܐܪܥܢܝܐ .
ܫܢܬ ܐܦ ܘܫܬܡܠܐܐ ܘܚܫܘܡ ܘܥܒܕ ܕܐܠܗܝܐ⟨ܐܘܦ⟩
ܡܫܘܥܢܐ .
ܒܙ ܡܫܡ ܠܐܠܗܐ ܫܘܒܚܐ ܘܬܘܕܝܬܐ ܘܣܓܕܬܐ
ܘܡܘܠܦܢܘܬܐ . ܘܠܥܠܡ ܘܥܠ ܟܠܗ ܒܪ̈ܬܗ ܕܡܫܝܚܐ
ܫܘܚ ܘܐܣܡܘܗ، ܢܬܦܩܘܢ ܐܡܝܢ .
ܐܫܬܪܝ، ܘܐܫܬܠܡ ܒܬܒܐ ܗܢܐ ܒܫܢܬ ܐܠܦ ܘܬܡܢܝܐ
ܘܬܫܥ ܕܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܡܠܟܐ ܕܝܘܢܝܐ . ܒܝܪܚ ܐܝܪ ܒܬܫܥܐ ܒܗ
ܐܝ ܬ ܒܗ : ܒܝܘܡ ܐܪܒܥܒܫܐ .
ܒܝܘܡ̈ܝ ܐܒܐ ܕܐܒܗ̈ܬܐ ܘܪܝܫܐ ܕܪ̈ܥܘܬܐ ܡܪܝ ܫܡܥܘܢ ܒܝܘܡ̈ܝ
ܘܡܫܡܪܝ ܒܬ̈ܪܐ ܘܡܘܫܐ ܥܠܝܐ̈ . ܘܦܠܝܪ ܡܪ̈ܬܐ ܡܪ̈ܝ
ܘܡܪܝܡܘܗܝ ܕܥܬܝܕ ܡܪ، ܥܡܘܕܘܗܝ ܡܬܠܡܐ ܦܠܝܛܝܢܘܣ
ܕܡܕܝܢܬܐ ; ܡܬܡܫܡ ܒܟܠ ܬܘܩܦܝܢ ܘܡܬܢܝܚ ܒܟܠ ܗܕܝܢ
ܠܐܘܡܪܢܗ ܕܗܘܬ ܠܗܝܢ ܘܠܫܘܒܚܗ ܕܐܦܝܣܩܘܦܘܣ .
ܐܡܝܢ .
ܟܬܒܗ ܕܝܢ ܐܝܫܘ ܚܛܝܐ ܘܒܨܝܪܐ ܘܫܦܠܐ ܕܒܠܥܘܗܝ
ܟܗܢ̈ܐ ܘܡܟܠܠܐ ܒܫܡܗܘܢ، ܒܪ̈ܝܐ . ܗ⟨ܘ⟩ ܒܫܡܐ ܕܗܘܐ
ܘܡܫܝܚܐ ܘܦܠܚܐ ܘܡܟܪ ܠܗ ܒܟܠܗܝܢ ܕܠܡܘܟܠܐ ܕܠܐ
ܥܗܕ ܠܐܡܘܡܢ ܒܡܘܢܬܐ ܕܠܒܫ ܘܐܝܬܘܗܝ، ܒܪ ܡܫ⟨ܝܚܐ⟩
ܦܟܪ ܐܠܗܝܢ ܒܪ ܡܫ⟨ܝܚܐ⟩ ܒܫܡܐ ܒܪ ܡܫ⟨ܝܚܐ⟩ ܡܬܝ، ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ
ܐܪܫܠܝܟܐ ܡܘܨܠ ܢܦܝܫ ܒܡܕܝܢܗ .
ܡܦܝܣ ܐܢܐ ܐܢܐ ܕܗܘܐ ܕܡܬܦܠܛ ܠܟܠܢܫ ܕܦܓܥ ܒܟܬܒܐ
ܗܢܐ ܐܘ ܩܪܐ ܐܘ ܟܬܒ ܡܢܗ ܕܠܐ ܢܗܘܐ ܡܬܚܫܠ ܒܝ
ܒܥܢܝܢܘܬ ܟܐܢܐ ܐܠܐ ܐܪܐ ܕܝ ܦܠܚܘܬܐ ܡܢܝ ܐ ܢܚܘܫ
ܐܠܐ ܢܬܪ̈ܝܘܗܝ، ܒܫܘܒܐ ܘܟܠ ܝܘܠܐ ܡܪ، ܫܪܝܪ̈ܝܬܐ
ܐܚܝ ܕܐܝܟ ܐܠܦܐ ܐܠܦܐ ܠܠܡܐܟܐ . ܡܢܗܐ ܘܩܘܪܒܢܐ
ܐܪܝܟܐ ܠܬܘܒܐ . ܕܗ، ܬܬܚܝܒ ܡܢ ܟܠܠܐ ܘܗܘܐ ܡܢ
ܡܐܝܢܘܬܐ ܘ ܒܪܝܟ ܐܠܗܐ ܠܟܠܡ ܘܡܫܒܚ ܫܡܗ
ܠܕܕܪܝܢ .

Le manuscrit a donc été terminé le mercredi 9 ayyar de l'année 1809 d'Alexandre, soit le 9 mai 1498, qui effectivement tombait bien un mercredi cette année-là.

Le copiste, inconnu jusqu'ici, était le prêtre ʿIsā [40], fils du prêtre Faḫr ad-dīn (arabe: فخرالدين), fils du prêtre ʿIsā, fils du prêtre Matay, de la ville princière (ܐܪܫܠܝܟܐ) de Mossoul (Mūṣul), où certainement, en l'absence d'autre précision, a été exécutée la transcription.

Particularité chronologique supplémentaire: c'était au temps de Šimʿūn Catholicos et patriarche de l'Orient. Il convient de s'arrêter quelque peu sur ce personnage pour tenter d'en préciser l'identité, entre les divers homonymes qui, à cette époque, se sont succédés dans cette charge.

Il importe avant tout, me semble-t-il, de ne pas perdre de vue que le manuscrit a été écrit à Mossoul. Or, à s'en tenir à la liste établie naguère par E. Tisserant [41], le dernier catholicos ayant résidé à Mossoul à cette époque, est Simon IV Basidi lequel, enseveli au monastère de Rabban Hormizd près d'Alqoš, serait mort le 20 février 1497, un an par conséquent avant la confection de *VS 644*. Son suc-

[40] Même si ce rapprochement n'apporte immédiatement aucune donnée nouvelle susceptible de faciliter l'identification du copiste du *VS 644*, on ne peut manquer cependant de mettre en parallèle avec ce colophon celui d'un autre manuscrit du Paradis de l'Eden, utilisé par Y. Qelaytā dans la 2de édition (celui qui est décrit sous le sigle ܡܫ et qui, à l'époque appartenait à un certain mister Welīb, « envoyé » américain à Mossoul: ܡܣܛܪ ܘܠܝܒ ܡܫܕܪܐ ܚܕ ܐܡܪܝܩܝܐ ܒܡܘܨܠ).
Avec les omissions (...) dues à l'éditeur et l'indication de la lacune finale, voici le texte tel qu'il est publié (Qelayta, p. 10):
ܐܫܬܪܝ، ܘܐܫܬܠܡ ܟܬܒܐ ܗܢܐ : ܒܫܢܬ ܐܠܦ ܘܬܡܢܝܐ ܘܚܕܥܣܪ
ܘܚܕ ܝܘܢܝܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܡܠܟܐ ܕܝܘܢܝܐ . ܒܬܫܪܝ ܩܕܝܡ، ܒܬܪܝܢ :
ܒ : ܒܗ : ܒܝܘܡ ܐܪܒܥܒܫܐ . ܫܘܒܚܐ ܠܡܥܒܕܢܐ ܕܟܠܢܐ
ܘܥܘܗ ܠܗ ܒܟܠ ܐܡܝܢ ܘ ܟܬܒܗ ܕܝܢ ܐܝܫܘ ܚܛܝܐ ܘܒܨܝܪܐ ܘ...
ܒܫܡܐ ܕܗܘܐ ܘܡܫܝܚܐ ... ܕܠܐ ܥܗܕ ܥܡܗ ܘܠܐ ܐܡܘܢܘܗܝ
ܕܠܒܫ : ܒܪ ܡܫܝܚܐ | (lacune).

Mis à part l'addition de la brève doxologie à la suite de la date, la rédaction de ce colophon est identique à VS 644. De plus, la date: mercredi 2 tišrīn qdīm de l'année 1811 des Grecs, soit 2 octobre 1499, en est très voisine, et surtout la manière dont se présente un même ʿIsā, certainement prêtre lui aussi: ces deux particularités inclinent légitimement à ne voir dans ces deux scribes qu'un seul personnage.

[41] Voir, plus haut, p. 151, note 27.

cesseur Simon V, avec résidence à Ǧazarta (ou Gazīrat ibn ʿOmar), aurait occupé le siège de catholicos de 1497 à 1501/2. Ce serait donc sous ce dernier qu' aurait été achevé *VS* 644. Il n'y aurait, à priori, aucune objection à admettre cette conclusion si l'on n'en venait pas immédiatement à se demander pourquoi alors le copiste n'a pas cru nécessaire de mentionner le récent changement de résidence du catholicos pas plus que de signaler, ce qui en serait une conséquence logique et normale, la présence d'un métropolite à Mossoul ([42]).

D'autre part, pour J. Vosté, l'éditeur de l'inscription mentionnée plus haut, le catholicos mort à Mossoul et enseveli à Rabban Hormizd en 1497, serait le même personnage que l'homonyme qui recut à Gazarta en 1490 les délégués Malabares venus demander des évêques et qui ne mourut qu'en 1501/2 toujours à Gazarta où il fut enseveli dans le monastère de S. Eugène! ([43]) Tout en reconnaissant le caractère contradictoire de cette double date de mort, J. Vosté n'a trouvé aucun argument susceptible de résoudre ce problème. Son raisonnement était basé essentiellement sur le fait que le document quasi contemporain qui relate la visite des Malabares parle comme d'un même personnage du catholicos Šimʿūn (ou Simon) de 1490 et de celui qui mourut en 1501/2, et qu'il les situe tous deux à Gazarta. Il est en dehors de mon propos de soumettre cette série d'affirmations à un nouvel examen critique, ni de poser la question de la possibilité d'insérer un troisième homonyme (qui serait celui mort en 1497) entre les deux Šimʿun de 1490 et 1501/2 (qui seraient en ce cas différents). Il y aurait d'abord lieu de contrôler si la date de la pierre tombale de Rabban Hormizd (dont l'état de conservation au dire de J. Vosté lui-même n'est pas des meilleurs) doit être lue avec certitude: ܒܫܒܛ ... ܥܢܝܕ ܡܫܐܟ = 20 février 1808 (= 1497 A.D.).

Au milieu de ces énigmes, voire de ces contradictions, le colophon de *VS* 644 n'apporte aucun élément nouveau de solution ([44]), mais il sert au moins à remettre en question la date exacte du transfert du catholicos, quel qu'il fût, de Mossoul a Gazarta vers la fin du XVe siècle.

([42]) Comme c'est le cas, par exemple, dans le colophon de *VS 379*; voir, plus haut, p. 151, note 28.

([43]) Voir J. Vosté, *Les inscriptions de Rabban Hormizd et de N.-D. des Semences près d'Alqoš*, dans *Le Muséon*, 43 (1930), p. 263-316; plus spécialement, p. 283-285 (no 25).

([44]) Il faut en dire autant de la liste proposée par Assemani, *Bibl. Orient.*, III, 1, p. 620-621, nos 85-87, comme de celle de M. Le Quien, *Oriens Christianus*, t. 2, Paris, 1740, col. 1153-1155.

* * *

Description codicologique de VS 644.

Matière: papier oriental.
Dimensions: 260 × 185 mm.
Surface écrite: 200 × 120 mm.
Nombre de feuillets: 103 (le 1er est refait).
Nombre de lignes à la page: 26.
Écriture: syro-orientale (nestorienne) régulière et appliquée.
Encre: noire.
Titres des *mīmrē*: rubriqués, avec la première ligne en caractères estranghelā de dimensions plus grandes que le reste.

La lettre initiale des vers est souvent répétée en rouge soit dans la marge de droite correspondante, soit dans le texte lui-même.

Décoration: Bandeaux à l'encre rouge constitués de motifs géométriques ou floraux de largeur variable séparent habituellement les *mīmrē*.

Les chiffres de numérotation des cahiers sont encadrés à gauche et à droite de petits motifs cruciformes à entrelacs noir et rouge.

Reliure: rudimentaire avec plats de carton et étroit dos en peau, actuellement assez endommagée.

Des dessins au fer à froid ornaient les plats: ils étaient constitués par une double bordure à chaînette et un motif décoratif central.

État de conservation: Lacunes au début et à la fin du manuscrit, et quatre autres internes.

Dans son état actuel, *VS 644* se compose de 103 feuillets dont seul le premier (f 1rv) a été substitué récemment pour pallier une lacune initiale d'au moins un feuillet qui avait provoqué la disparition du titre et du début du *Proemium*. Un contrôle avec les témoins conservés intacts *comme l'édition de Y. Qelaytā* permet d'affirmer que le raccord entre la partie ajoutée (f. 1v) et le début du texte original (f. 2r) est exact:

Inc. f. 2r: [illegible] = *VS 379*, f. 2r, l. 1 (Qelaytā, p. ܒ, l. 6).

Les feuillets n'avaient reçu aucune foliotation, avant que leur soit apposée une numérotation occidentale mécanique à l'angle inférieur gauche de chaque recto au moment de l'arrivée du manuscrit à la Bibliothèque vaticane. C'est donc sur celle-ci que s'appuie la présente description.

Les 12 cahiers sont signés en lettres-chiffres syriaque (oriental) dans la marge inférieure du recto de leur premier feuillet et le verso du dernier; le numéro a été répété postérieurement en arabe par une seconde main avec la précision كراس (= cahier). Les cahiers sont dans la majorité des cas (2, 3, 4, 7, 8, 10 et 11) des quinions, mais aussi des quaternions (1, 6 et 9); un seul, de composition extravagante, ne comporte que 7 feuillets (sans interruption du texte). Quant au dernier cahier actuel, il ne contient plus que 6 feuillets, mais étant donnée la lacune finale, il est difficile d'en déterminer la nature initiale.

De manière schématique, la composition actuelle de *VS* 644 se présente comme suit:

Cahier 1: (lac. 1 f. substitué = f. 1); ff. 2-5; (lac. 1 f.); 6-7.
» 2: (lac. 1 f.); ff. 8-16.
» 3: ff. 17-26.
» 4: ff. 27-36.
» 5: ff. 37-43.
» 6: ff. 44-51.
» 7: ff. 52-61.
» 8: ff. 62-71.
» 9: ff. 72-73; (lac. 1 f.); 74-77; (lac. 1 f.).
» 10: ff. 78-87.
» 11: ff. 88-97.
» 12: ff. 98-103.

Quant à l'étendue des lacunes internes, elles peuvent dans chaque cas être déterminées avec précision, par comparaison avec *VS 379* ou avec l'édition de Y. Qelaytā (45).

1) Lacune entre ff. 5v et 6r:
Des. f. 5v: ܦܫܝܩܐ ܘܕܘܟܐ = *VS 379*, f. 7r, l. 1 (Qelaytā, p. ܛ, l. 7)
Inc. f. 6r: ܘܕܠܐ ܫܘܬܦ = *Ib.*, f. 8r, l. 8 (*Ib.*, p. ܟܐ, l. 18).

2) Lacune entre ff. 7v et 8r:
Des. f. 7v: ܘܐܝܠܢܐ ܕܐܘܢܓܠܝܘܢ = *VS 379*, f. 10r, l. 7 (Qelaytā, p. ܠܛ, col. b, l. 20)
Inc. f. 8r: ܐܢܫܐ ܕܚܙܝܬ = *Ib.*, f. 11r, l. 2 (*Ib.*, p. ܝܒ, l. 22).

(45) Pour des questions de disposition ou de mise en page, l'estimation des lacunes en tout cas se fait avec une majeure précision et certitude en référence à *VS 379* plutôt qu'à l'édition de Y. Qelaytā dans laquelle les *Commentaires* sont imprimés sur deux colonnes (a et b) et en caractères beaucoup plus petits que les poèmes.

3) Lacune entre ff. 73v et 74r:
Des. f. 73v: ܕܝܐ ܠܫܘܠܡܬܐ = *VS 379*, f. 87r, l. 8 (Qelaytā, p. ܡܥܒ, l. 17)
Inc. f. 74r: ܒܫܘܠܡܬܐ = *Ib.*, f. 88r, l. 16 (*Ib.*, p. ܡܥܛ, col. b, l. 24).

4) Lacune entre ff. 77v et 78r:
Des. f. 77v: ܗܘ ܕܦܫܩ ܡܢ = *VS 379*, f. 93r, l. 4 (Qelaytā, p. ܡܨ, col. b, l. 13)
Inc. f. 78r: ܡܟܪܙܐ ܕܬܬܠܡ ܘܡܥܕܢܐ = *Ib.*, f. 94r, l. 10. (*Ib.*, p. ܡܟܐ, l. 20).

* * *

Analyse du contenu de *VS 644*.

I. ʿAbdīšōʿ de Nisibe: *Le Paradis de l'Éden.*

F 1v: Titre refait.

ܥܠ ܚܝܠܗ ܕܐܠܗܐ ܡܫܪܝܢܢ ܠܡܟܬܒ ܟܬܒܐ
ܕܦܪܕܝܣܐ ܕܥܕܢ ܕܣܡ ܘܡܬܩܢ ܒܡܫܘܚܬܐ ܠܦܘܫܩܐ
ܡܪܝ ܥܒܕܝܫܘܥ ܡܝܛܪܦܘܠܝܛܐ ܕܨܘܒܐ ܘܐܪܡܢܝܐ.

Ff. 1v-5r: Proemium.

ܕܡܫܒܚ ܦܘܪܫܢܐ ܕܡܘܕܐ ܠܐܠܗܐ ܘܐܢܫܐ ܘܦܠܓܘܬܐ ܕܡܠܗ
ܕܟܬܒܐ. ܡܪܝ ܥܒܕܝܫܘܥ ܘܠܫܘܡܠܝܐ ܡܟܝܢܐ ܒܡܪܝܡ.
ܐܡܝܢ.

ܐܠܗܐ ܢܗܪܐ ܡܬܘܡܝܐ ܕܡܢ ܩܕܡ ܥܠܡ ܐܝܬܘܗܝ ܒܟܝܢܗ ܐܝܠܝܢ ܕܠܐ
ܫܘܪܝ ܘܕܠܐ ܫܘܠܡ

Ff. 5r-58v: Premier Livre (d'Énoch): *Mīmrē* 1-25.

Ff. 59r-102v: Second Livre (d'Élie): *Mīmrē* 26-40.

Ff. 102v-103r: Colophon.

II. Šimʿūn de Šanqlabad: ʿ*Unītā des Proverbes* en vers heptasyllabiques (46).

Par suite de la mutilation de la partie finale, *VS 644* n'a conservé que la première page de cette composition énigmatique.

(46) Ce poème a été publié, mais sans le titre syriaque ni le commentaire de ʿAbdīšōʿ, par G. Cardahi, *Liber thesauri de arte poetica syrorum nec non de eorum poetarum vitis et carminibus*, Roma 1875, p. 89-94.

Grâce à *Vatican syriaque 187* qui contient intégralement ce poème, ff. 1v-15r, il a été possible de préciser où commence la lacune de *VS 644*.

F. 103v: Titre.

ܥܠ ܫܘܠܡܗ ܕܐܠܗܐ ܡܫܝܚܐ ܒܬ[ܟܐ] ܒܥܘܬܐ ܕܡܬ̈ܠܐ ܕܚܒܝܒܐ ܐܬܐ ܥܡܗܘܢ ܕܫܠܡܘ . ܗܢܘܢ ܒܪܝܫ ܕܝܥܝ̈ܢ . ܐܡܝܢ .

ܒܐܘܠܦ ܚܘܒܐ . ܬܘ ܫܡܥܘ .

Inc. : ܬܘ ܫܡ̈ܥܐ ܘܦܪ̈ܘܫܐ ܚܟܝ̈ܡܐ ܗܘܘ ܡܠܦ̈ܢܐ

Des. (f. 103v) : . ܦܢܐ ܠܟܠ ܕܒܪܬܐ ܘܡܬܥܒܕܐ ܒܛܘܝܒܘܬܐ ܐܢ ܠܬܫܒܘܚܬܐ ܘܬܘܕܝܬܐ ܚܘ̈ܒܐ (47) . ܗ̄ . ܬܠܬ ܡܐܐ [ܚܘܒܐ] ܘܬܫܒܘܚܬ = *Vatican syriaque* 187, f. 4, l. 8.

Bibliothèque Vaticane Joseph-Marie SAUGET

(47) La correspondance des vers avec l'édition citée à la note précédente est régulière jusqu'ici: *Ibid.*, p. 90, l. 8.

OCP 46 (1980) 161-177

Una mística para hoy: La visión sofiánica de la realidad

He escrito en castellano esta ponencia para la semana de estudio de Lucca (8-13 septiembre 1978), dedicada a mística y misticismo hoy. Como en el relativo volúmen de las actas, *Mistica e misticismo oggi*, Roma 1979, pgs. 587-598, mi ponencia apareció en una versión italiana que no pasó por mis manos y en la cual no me reconozco, publico aquí el original, el único que me representa. Añado la nota 3 y lo indicado en la 40. – Roman ŽUŽEK.

I. – VISIÓN GENERAL DE LA SOFIOLOGÍA (1).

En el año 1937 Sergio BULGAKOV, gran teólogo ortodoxo, publicaba en inglés su síntesis sofiánica. Escribía en ella que « todos los problemas dogmáticos de las modernas dogmática y ascética cristianas parecen formar un nudo, cuyo desenlace conduce inevitablemente a la sofiología » (2). No se trata simplemente de llevar agua a su molino. La visión sofiánica tiene raíces demasiado profundas sea en la Sagrada Escritura sea en la tradición para permitir tal apreciación. A mi juicio, la afirmación de Sergio BULGAKOV mantiene aún hoy en día su valor. Mostrarlo, aunque sea muy limitadamente, constituye el objeto de estas líneas. Sigo, aunque no exclusivamente y en todo, la obra mencionada de Sergio BULGAKOV (3).

(1) Como bibliografía general introductoria sigue siendo válida la presentada por B. SCHULTZE, *Sofiologia*, en *Enciclopedia Cattolica*.

(2) *The Wisdom of God. A brief summary of Sofiology*, Londres, p. 39. En la bibliografía, al final pp. 221-223, se encuentra la lista de sus obras que S. BULGAKOV resume con ésta su publicación. La introducción contiene una buena historia a la sofiología.

(3) En esta ponencia dejo de lado la espinosa cuestión de la tormenta teológica levantada por las especulaciones sofiánicas de Sergio Bulgakov

La sofiología es un modo de vivir la unitotalidad y, en último análisis, la triunidad de todo lo creado, en unión con El Increado, en una contemplación activa, o, si se quiere, en una acción contemplante de altísimo nivel. Esta visión mística, dogmática y filosófica a la vez, engloba la totalidad de los fenómenos y de los noumenos, todas las líneas de fuerza que mueven la historia, dentro y fuera de la Iglesia visible, hacia su plenitud (4). En otras palabras, llena aquella ansia de una comprensión íntegra y total de la realidad — por lo tanto de « La Realidad » con mayúscula — de la cual tan grande sed tiene el mundo de hoy, con su conciencia desmenuzada en una multitud siempre creciente de conocimientos parciales, unilaterales y que, frecuentemente, en vez de vivificar mortifican al hombre, hecho a imágen del Dios viviente. Además, según la vision sofiánica, el mundo se encuentra en evolución continua, a partir del no-ser, hacia su deificación definitiva mediante la unión de la sabiduría creada con la Increada. Siendo evolutiva, tiene todas las probabilidades de ser actual, además de veraz.

En la *exposición* de la visión sofiánica parto desde la Trinidad. Previamente, con todo, hay que recordar que el punto de partida existencial es diverso. Está dado por la relación entre lo creado y Dios (5). Más en concreto, asumiendo al hombre como microcosmos,

---

en seno a la Iglesia Ortodoxa Rusa y de las cuatro condenas (del sínodo de Karlovcy el 17, 9, 1927; de Sergio Stragorodskij, « suplente del lugarteniente » de la cátedra patriarcal de Moscú, el 7, 9 y el 27, 12 de 1935; del concilio de Karlovcy el 17,9 del mismo año 1935) que procuraron a su autor. Cfr. sobre eso: B. SCHULTZE, *Der gegenwärtige Streit um die Sophia, die Göttliche Weisheit, in der Orthodoxie*, en *Stimmen der Zeit*, 137, (1940) pgs. 318-324; Dom C. LIALINE, *Le débat sophiologique*, en *Irénikon*, 13, (1936) pgs. 168-205; Vl. LOSSKIJ, *Spor o Sofii. « Dokladnaja zapiska » prot. S. Bulgakova i smysl' Ukaza Moskovskoj Patriarchii*, París 1936; SERAFIM(SOBOLEV), *Novo učenie o Sofii Premudrosti Božiej*, Sofia 1935.

(4) Cfr. πλήρωμα en G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*; además los lugares clásicos correspondientes de las epístolas a los Colosenses (1,19; 2,9 ss.) y Efesios (1,20 ss.; 3,19; 4,10 ss.).

(5) Véase por ejemplo cómo Vladimiro SOLOVIEV narra poéticamente su experiencia sofiánica, repartida en tres momentos de su vida: a la edad de nueve años, en 1862, en Moscú, después de un enamoramiento infantil, se siente libre del « torrente de pasiones » y es invadido por el « azul » del cielo; esta liberación le sucede escuchando durante la Divina Liturgia de S. Juan Crisóstomo, en la fiesta de la Ascensión, las palabras del himno querúbico, « despojémonos de todo afán temporal ».

el punto de partida existencial, como lógicamente también el de llegada, estará dado por la divino-humanidad, o sea por la relación óntica que liga al hombre con Dios (6). Se trata de justificar lo creado evitando por una parte el extremo maniqueo de poner un abismo entre Dios y el mundo y por otra el extremo opuesto, consistente en la aceptación pura y simple del mundo *tal cual es*, « con la sumisión a sus valores », ignorando la relación a Dios, « cosa que llamamos 'secularización' » (7). En ambos casos la divino-humanidad es imposible, por eliminación de uno de los dos términos de la antinomia. La respuesta la da la sofiología: « El mundo creado está unido con el divino en la Sofía Divina » (8).

Volvamos a la exposición sistemática. Comienza mejor precisamente donde terminaron las definiciones cristológico-trinitarias: a partir de la ὁμοουσία, o sea de la « consustancialidad » o posesión numéricamente idéntica de la naturaleza divina por parte del Dios « unitrino » y « triuno » (9). El ὁμοούσιος aplicado al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo da tan sólo « una solución lógica al dogma trinitario » (10). « El dogma de la consustancialidad, que salvaguarda la unidad de la Santa Trinidad, queda así para nosotros un libro sellado — ya que en sentido religioso no ha sido ni asimilado ni abierto » (11). En otras palabras, la definición de la consustancialidad ha fijado el marco que el pensamiento teológico no ha de transgredir, *mas no*

Con pocas variantes la visión se repite luego en 1875 en el Museo Británico de Londres, y, al año signiente, en el desierto del Egipto (*Tri svidanija*, en *Sobranie Sočinenij Vladimira Sergeeviča Soloveva*, t. 12, Bruxelles 1970, pp. 80-86). Tratándose de experiencias profnndas que han marcado toda su vida, él tiene un tono extrañamente jocoso. Es, entre otras cosas, lo que sin duda tiene en vista S. BULGAKOV cuando dice que « en su poesía, Soloviev está por cierto muy lejos de la concepción ortodoxa de la Sofía » (*The Wisdom of God...*, p. 24). Creo que tal apreciación queda netamente mitigada si tenemos presentes las palabras de K. MOČULSKIJ: « A Soloviev no le gustaba ni sabía manifestarse a sí mismo (...) De lo que le era más sagrado el prefería hablar en forma jocosa; le gustaba burlarse de sí mismo y mistificar a sus amigos » (*Vladimir Solovev. Žizn' i učenie*, París 1936, p. 7).

(6) *The Wisdom of God...*, p. 30 ss.

(7) *Ib.* p. 31.

(8) *Ib.* p. 34.

(9) Es la via que sigue S. BULGAKOV, *ib.* pp. 43-60.

(10) *Ib.* p. 46.

(11) *Ib.*

ha dicho qué se encuentra dentro de él. Es precisamente lo que trata de hacer la sofiología, echando mano de diversos conceptos bíblicos, como « gloria », « poder », mas sobre todo « Sabiduría », conceptos con los cuales, además del « amor », la Escritura describe « la vida común de las Tres Personas, la del Dios en Tres Personas » [12]. La Biblia, « sin aludir jamás al concepto abstracto de sustancia, nos da sin embargo una doctrina revelada sobre la vida del Dios triuno » [13]. Uno de los méritos principales, si no el principal, de la visión sofiánica está en que ha puesto muy en claro la identidad real entre la sabiduría, la gloria y el amor de Dios con la sustancia (οὐσία) o naturaleza divina [14]. Cae así el prejuicio común de identificar la sabiduría exclusivamente con el Hijo [15], y, antes aún, de considerarla un simple atributo de Dios. Evidentemente se da, sin embargo, entre las categorías bíblicas elencadas algún tipo de distinción. Así Bulgakov hace notar muy bien que la « Sabiduría » se distingue de la « Gloria » — habla de las dos en cuanto intrínsecas a Dios —; la primera es el contenido, mientras la segunda es este mismo en cuanto manifestado intra y extradivinamente [16].

La sofiología, dice S. Bulgakov, no es sino « la plena elucidación » del dogma de la divino-humanidad [17], o sea de la encarnación.

Puestas estas premisas generales, veamos más en concreto algunos puntos de la visión sofiánica.

No entramos en detalles de un capítulo importantísimo de la visión sofiánica, o sea el de la relación entre la sofía divina y las Personas de la Trinidad. Nos limitaremos a resumirlo diciendo que si bien las Tres Personas poseen en común una sola y única vida, sustancia, sofía, la poseen con todo de acuerdo con el carácter personal, lo que significa una triple « otro-idad » de la única sofía [18]. En otras

(12) *Ib.*

(13) *Ib.*

(14) *Ib.* pp. 46-64 y *passim.* Todo esto está además muy de acuerdo con la simplicidad de Dios, según la cual en Él todo es común, salvo la oposición de relaciones.

(15) *The Wisdom of God...*, pp. 49,64. El entender la sabiduria exclusivamente de la segunda Persona se basa en una interpretación errada de 1 Cor. 1,24. (Cfr. *ib.* p. 71 n. 1).

(16) *Ib.* p. 54.

(17) *Ib.* p. 34.

(18) *Ib.* p. 63. Más adelante (pp. 63-79) S. BULGAKOV va caracterizando las « modalidades » personales de la sofia en cuanto hipostatizada por las Tres Personas: en el Padre tiene preponderantemente la connotación de οὐσία — anterior a la propria revelación (intradivina) como sofia (p. 68); en el Logos es la sabiduria hipostática κατ' ἐξοχήν — siempre que esto se entienda no en modo exclusivo, como si el Padre y el Espiritu no fueran también sofía (p. 73); si en el Logos la sofía es la οὐσία del Padre en cuanto su *contenido* revelado, « la participación del Espíritu Santo en esta di-una autorrevelación (del Padre) no se refiere al contenido sino a la *forma* especial y a las Hipóstasis en las cuales se manifiesta » (pp. 77-78, subrayado por R. Ž.) o se da originariamente este contenido. A pesar de que S. BULGAKOV sea uno de los que más han elaborado este punto, no se libra de la vaguedad e imprecisión que dominan entre los teólogos en el campo de la pneumatologia. Cfr. su *Utešitel'*, Paris 1936; versión italiana, *Il Paraclito*, Bologna 1971, 543 pp. — Consciente de la imperfección de mis palabras, yo diría que en el Espiritu Santo la οὐσία, revelada en el Logos como sofia, cobra su realidad como vida, amor, siendo el Espiritu Santo el amor « que se hace » hipostático, mutuo entre el Padre y el Hijo. Es asi como gracias al Espiritu Santo, si es lícito expresarse en forma tan prosaica, las palabras de la Palabra, o sea el « mundo increado », « divino », o, en términos más dentro del contexto, la sofía divina increada son el « ens realissimum », que explica después nuevamente cómo en el Verbo, por, y en vista de Él todo ha sido creado (Jn 1,2; Col. 1,16 ss.; Hb 1,2).

palabras, la sofía es poseída con modalidades personales por cada una de las Tres Personas.

Sofía divina y sofía creada.

a) La sofía divina, dice Sergio Bulgakov, en cuanto es el « 'mundo' de Dios, representa un 'pan-organismo' de las ideas del todo en el todo, mientras el poder vital de este organismo deriva del Espíritu Santo » [19]. Es el conjunto del mundo creado y de los posibles en cuanto preexistente y coexistente con el creado, como se verà aún.

b) Este Ser Absoluto establece además el ser creado. Este posee su base en Su Sofía. Es lo que decimos cuando hablamos de la creación de la nada. Dios no tomó materia preexistente, ni comunicó a la creación la propria Sustancia, mas la creó a su imagen y semejanza. Esto significa que la criatura se diferencia de la divinidad *no* según la fuente de su ser — que en ambos casos es Dios — sino tan sólo según el modo particular como ha recibido ese ser » [20]. Según algunos

(19) *The Wisdom of God...*, p. 93.

(20) *Ib.* pp. 94-96.

Padres de la Iglesia « Dios, antes de la creación, contenía en sí mismo los prototipos divinos, παραδείγματα, los destinos, προορισμοί, de todas las criaturas » (21). El mundo creado es sólo « el espejo del *mundo de Dios* » (22).

c) La criatura, una vez creada de la nada, es concebida por los sofiánicos como en proceso de ser, en evolución. Está compuesta por el ser que *ya es* y por lo que le falta, o sea por la plenitud, que *aún no* posee, mas hacia la cual tiende. En ese sentido se puede decir que la creaturalidad consiste en esa fusión del ser y del no-ser, del ser que está completando con el ser su parte de « no-ser », de lo que *aún no* es, en un continuo camino hacia la Plenitud (23).

d) Esta tensión del ser creado que *ya es* hacia lo que él *aún no es* nos introduce en el corazón de la visión sofiánica del mundo, o sea en su carácter de *evolucionismo sacro*. Ya que el ser tiene su fundamento y su polo de atracción en la Sofia Increada, no existe nada de « profano ». Todo es sacro, sobre todo la dimensión evolutiva de lo creado, de la sofia creada. Quiero poner esto en relieve con una larga cita de S. Bulgakov:

> « El signo fundamental que distingue el mundo creado es el 'llegar a ser', 'el emergir', 'desarrollarse', 'llegar a la consumación'. En cuanto proceso, ésto implica sucesión, variedad, limitaciones de espacio, restricción — todo eso son aspectos del ser en estado de llegar a ser... Mas a pesar de que este llegar a ser constituye una evolución, no representa una evolución de la nada en el sentido de las teorías corrientes de la evolución, ya que *ex nihilo nihil fit*. Por el contrario, este desarrollo representa la germinación de las semillas divinas del ser en el terreno del no-ser, la actualización de los prototipos divinos, de la Sofia divina en la creatural. Con todo la semilla permanece siendo tan sólo una semilla y no la planta misma. El mundo del llegar a ser tiene que viajar por el largo camino de la historia del universo si ha de lograr por fin reflejar en sí mismo la faz de la Sofia divina y ser 'transfigurado' en Ella. La Sofia creatural, que constituye el fundamento del ser del mundo, su entelequia, ἐντελέχεια, (en lenguaje aristotélico), es en el estado presente una potencialidad, δύναμις, siendo al mismo tiempo el principio de su actualización y finalidad. Esta plenitud, con todo, se aplica sólo al contenido del mundo como Dios quiso que fuera cuando lo ha creado, y no a su estado actual. El mundo creado de la nada es y al mismo tiempo no es semejanza creatural de la Sofia divina; tan sólo se aproxima a esta semejanza en el curso del proceso del mundo » (24).

(21) *Ib*. p. 99. Encontramos ideas de ese tipo en S. Atanasio, Pseudo-Dionisio, S. Máximo el Confesor, y los SS. Gregorio Niceno y Nacianceno, de modo que podemos decir que en los Padres se encuentra una buena base para la visión sofiánica del mundo a pesar de que no den al mundo intradivino el nombre de « Sofía ». (*Ib*. pp. 100-101).

(22) *Ib*. p. 99. Subrayado por R. Ž.

(23) *Ib*. p. 97.

Ha llegado el momento de definir más la relación entre el tipo y el Prototipo, o sea entre la sofía creatural y la divina, así como entre la sofia y la divino-humanidad.

e) El hombre, creado el sexto día (Gen. 1, 26,27) después de una preparación del cosmos, no es, por decirlo así, sólo hombre, sino microcosmos. En él confluyen ónticamente todos los estadios evolutivos del universo. En tal sentido podemos decir que *el mundo es humanidad*. Es también la razón por la cual la imagen de Dios en la creación se manifiesta eminentemente en forma humana (25). Encontremos por lo tanto el nexo entre la humanidad y su Prototipo y habremos hallado el que vige entre la sofía creatural y la Increada. Llegamos así además a la antropología sofiánica.

f) La imagen de Dios en el hombre, nos dice Sergio Bulgakov, es en él « el *ens realissimum*; establece una identidad verdadera entre la imagen y su Prototipo, que implica no sólo la 'divinidad' del hombre a causa de la imagen de Dios en él, sino también una cierta 'humanidad' de Dios, como dice S. Pablo: 'linaje suyo somos' (Hch. 17,28) » (26). Esta « humanidad de Dios », que Sergio Bulgakov llama « humanidad celeste » o « divina » (27), en cuanto imágen real y existente en el hombre, lleva a éste a revelarla plenamente aunqne sea sólo cuando Dios lo será todo en todo (1 Cor. 15,28).

La sofia, con todo, no expresa todo lo que es el hombre. Ella es el principio de la naturaleza humana, la cual, sin embargo, no existe sin una hipóstasis, así como la naturaleza divina (= sofía increada) no existe sino en las Tres Hipóstasis. Siendo por apropriación la hipóstasis del Logos la más propria de la οὐσία *en cuanto sofia*, podemos decir que — *y esto es de importancia capital dentro de la*

(24) *Ib*. pp. 113-114.

(25) *Ib*. p. 117.

(26) *Ib*.

(27) *Ib*. pp. 117 ss. El autor lo fundamenta con los siguientes textos bíblicos: Ez. 1,26; Dn 7,9-13; Jn 3,13; I Cor. 15,47.

visión sofiánica — el Logos es « el hombre eterno, el Prototipo humano, así como es el Cordero 'degollado antes de la fundación del mundo', en otras palabras, destinado a ser sobre la tierra el hombre representativo » ([28]).

Habiendo presentado en general la relación que une la sofía creada a la Increada, pasamos a algunos aspectos más particulares y concretos.

Creación-Encarnación y Redención.

Si a causa del pecado la redención ha constituído de hecho el fin inmediatamente primero de la Encarnación, no agota todas las posibilidades ónticas de ésta. Al contrario. Hablando metafísicamente, la Encarnación está en la línea de la creación, que, independientemente del pecado, debía culminar — con o sin Redención — en la deificación (θέωσις) de toda la creación por obra de la unión hipostática de las naturalezas divina y creada en el Verbo Encarnado ([29]). En esto se ve una gran convergencia de fondo entre la visión sofiánica, la escotista y la teilhardiana ([30]). Quiero hacer resaltar, además, que la visión sofiánica ha llevado a Vladimir Soloviev a adelantarse casi por medio siglo a Teilhard en su visión evolucionista, siendo Soloviev más teologico-filosófico ([31]).

([28]) *Ib.* p. 119.
([29]) *Ib.* cap. IV, « The Incarnation ».
([30]) Dejo de lado la línea teilhardiana, demasiado conocida. Para la de Duns Scot, centro de la famosa polémica sobre il fin primario de la encarnación, me limito a citar un pasaje suyo muy significativo: « Primo Deus diligit se; secundo diligit se aliis, et iste est amor castus. Tertio vult se diligi ab alio, qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicujus extrinseci. Quarto praevidit unionem illius naturae, quae debet eum summe diligere, etsi nullus cecidisset; in quinto instanti vidit mediatorem venientem passurum et redempturum populum suum (...) Non venisset ut mediator, ut passurus, ut redempturus, nisi aliquis prius peccasset » (*Reportata Parisiensia*, l. III, dist. VII q. IV n. 5; según P. Raymond, *Duns Scot*, en DTC IV 1891).
([31]) *Cfr.* sus dos obras: *Duchovnye osnovy žizni* (versión italiana, bastante obsoleta, por A. Palmieri, *I fondamenti spirituali della vita*, Bologna 1922) y sobre todo el cap. X de sus *Čtenia o bogočelovečestve* (versión italiana de P. Modesto, *Sulla Divinoumanità e altri scritti*, Milano 1971).

« Divinidad » del hombre y « Humanidad » del Logos.

La definición calcedonense nos dice *negativamente* que en la Persona del Verbo la naturaleza divina se unió con la humana ([32]). La visión sofiánica trata de establecer *positivamente* la relación entre las dos naturalezas, de las cuales la humana, como ya hemos dicho, encierra en sí la de todo lo creado. La encarnación es en-hominización y por lo tanto en-creaturalización.

La relación positiva entre las dos naturalezas está determinada por un hecho que Sergio Bulgakov expresa así: « para servir como persona a la humanidad, la persona divina del Verbo tiene que ser humana o, más exactamente, 'co-humana' (...) En otras palabras, el modo original (o sea, el que posee antes de su creación: n. d. R. Ž.) de existir del hombre es teándrico » ([33]). « La base real de la unión de las dos naturalezas en Cristo parece reposar sobre la relación mutua de éstas como dos formas diversas de la Sabiduría divina y creada. Es concebible sólo porque la humanidad es la forma creada de la Sabiduría divina, la cual es simplemente la naturaleza divina que se revela a sí misma » ([34]). Se puede observar, que el dogma cristológico posee fundamentos sofiánicos ([35]).

Estando la sofía creada en el hombre oscurecida de hecho por el pecado, el Verbo, que la asume tal cual es, excepto el pecado, la conduce fuera de su estado deteriorado, aún por encima de su estado primigenio anterior a la caída, por medio de su « kénosis » y muerte de cruz, resurrección, gloriosa ascensión y sesión a la derecha del Padre ([36]):

> « En ese estado de gloria, prosigue Sergio Bulgakov, ellas (o sea, la sofía divina y la creada: n. de R. Ž.) han llegado a aquél acuerdo y compenetración que la literatura patristica oriental describe como περιχώρησις, *communicatio idiomatum*. Esto significa la plenitud y la unidad de aquella vida, juntamente divina y humana, que ahora vive Cristo, y que ha de extenderse, en la consumación final, al mundo entero, a toda la Divino-humanidad. Él mismo,

([32]) « ...consonanter omnes docemus (...) unum eundemque Christum Filium Dominum unigenitum, in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum... » (DS 301-302).
([33]) *The Wisdom of God...*, p. 129.
([34]) *Ib.* p. 132.
([35]) *Ib.* p. 133.
([36]) *Cfr. ib.* pp. 133-139.

Cristo nuestro Señor, ha elevado la humanidad no sólo al grado de gloria de la cual gozaba antes de la caída (Rom. 3,23), mas al estado de deificación plena, theosis, donde 'Dios lo será todo en todo' » ([37]).

Eucaristía – cumbre de la evolución.

Donde más claro aparece esta realidad cósmica de la deificación es en la Eucaristía, cumbre de la evolución de la sofía creada hasta la divina: La transubstanciación de los dones en la Eucaristía denota « la inclusión de 'los elementos' de este mundo en el Cuerpo *glorioso* de Cristo » ([38]). La Iglesia es simplemente la extensión progresivamente cósmica de ese Cuerpo Eucarístico, que, al fin de los tiempos, se extenderà a todo lo creado.

María

En la visión sofiánica María, « más honorable que los querubines y más gloriosa que los serafines » (liturgia bizantina), ocupa un excelso y único lugar ([39]). Su Asunción significa la perfecta ([40]) deificación anticipada de la sofía creada no hipostáticamente unida a la divinidad ([41]). Es por eso que en Ella se encuentra como ónticamente concentrada la Iglesia toda, que abarca la creación entera, toda la sofía creatural. Sobre esta línea de pensamiento Sergio Bulgakov nos recuerda que en Cristo y María aparece la Divino-humanidad en su forma plena; escuchemos sus palabras:

> « El nacimiento de Cristo de la Virgen no es tan sólo un acontecimento isolado en el tiempo, sino que establece entre la Madre y el Hijo un vínculo que permanece en eterno, de modo que una

([37]) *Ib.* p. 141.
([38]) *Ib.* p. 144.
([39]) Sergio BULGAKOV, con lógica más bien escasa, no acepta el dogma de la Inmaculada Concepción (*The Wisdom of God...*, pp. 173-174; *Kupina neopalimaja*, París 1927, pp. 77-109), a pesar de que cuadra maravillosamente bien con la concepción sofiánica.
([40]) Para la comprensión del texto he restablecido las últimas tres líneas que, por inadvertencia dactilográfica, no figuran en el texto entregado para la semana de Lucca, cfr. nota introduttiva.
([41]) Bajo su forma litúrgica bizantina de « Dormición de la Virgen » este dogma es aceptado y aún defendido por Sergio BULGAKOV (*The Wisdom of God...*, pp. 173-17), como por otros autores ortodoxos.

> imágen de Nuestra Señora que nos la pinta con su Niño en los brazos es de hecho nna imagen de la Divino-humanidad » ([42]).

Y aún, sobre María como sofía creada consumada:

> « (...) se puede decir que en la Asunción de Nuestra Señora el mundo ha sido consumado, su finalidad lograda: 'la sabiduría (de Dios) ha quedado justificada por sus obras' (Mt. 11,19) » ([43]).

II. – La Iglesia según la visión sofiánica.

Su alcance y naturaleza en general ([44]).

A partir de los tiempos de la Reforma la eclesiología ha constituído sin duda el tema teológico preferido. En general se partía del hecho de la existencia de la Iglesia para dar luego una « definición » fenomenológica de ella. Otros, más bien pocos antes del Concilio Vaticano II, llevaron su atención más bien a lo que se puede llamar la « ontología » de la Iglesia, englobando en ella también su aspecto visible. Entre estos últimos se encuentra en primera línea la corriente sofiánica. Sergio BULGAKOV, por ejemplo, nos ofrece lo que podríamos llamar un mosaico ontológico de la Iglesia, cuyas piedrecillas representan los diversos aspectos de ella.

1) ¿Hasta dónde se extiende la Iglesia según él?

La Iglesia, nos dice él, pertenece antes que nada a aquellas « realidades que no se ven » (Hb. 1,11). Es lógico por lo tanto que la Iglesia sea

a) *más* que una institución;

b) *más* que una congregación de hombres fundada sobre la unión de los ánimos, sobre la unidad doctrinal y disciplinar;

c) *más* que el todo de su misma historia.

2) La Iglesia transciende la historia y pertenece primariamente no sólo al tiempo sino a la eternidad: ... « no sólo es de institución divina, sino que su mismo modo de existir es divino. Y — prosigue Sergio BULGAKOV — su existencia en Dios es anterior, antecedente, o, más exactamente, condiciona su existencia histórica » ([45]). « Hablando con propiedad, la Iglesia es increada, y, sin embargo entra

([42]) *Ib.* p. 176.
([43]) *Ib.* p. 180.
([44]) *Ib.* cap. VII, pp. 199-220.
([45]) *Ib.* pp. 199-200.

en la historia de la humanidad; esto implica que posee un carácter teándrico; es, de hecho, la Divino-humanidad 'in actu'. Según la expresión del 'Pastor de Hermas', Dios ha creado el mundo en vista de la Iglesia. Lo cual es decir que Ella es el fundamento y el fin del mundo, su causa final y entelequia » (46). El mundo ha sido creado para ser deificado. La Iglesia es la escalera de Jacob que encauza la vida divina hacia la creación. En cuanto la Iglesia tiene su fundamento en Dios es *Sabiduría divina*; en cuanto existe históricamente en el mundo es *sabiduría creada*. En breve, la definición de Calcedonia sobre el modo de unión de las dos naturalezas en Cristo ha sido en fondo una definición de la Iglesia: « En la Iglesia los dos aspectos de la Sabiduría se compenetran mutuamente y están unidos en modo total, inseparable y sin confusión » (47). Con una fórmula más dinámica Sergio BULGAKOV non resume lo anterior en los siguientes términos: « La Iglesia en el mundo es sofía en proceso de ser, de acuerdo al doble impulso de la creación y de la deificación; el primero impone las condiciones del segundo, éste, a su vez, constituye la consumación del primero. Dios ha creado el mundo sólo para poder deificarlo y para ser El Mismo todo en todo » (48).

Mundo e Iglesia

Habiendo alcanzado el mundo en principio su dimensión eclesial, él es ya divino (49). Por lo tanto todo lo que se diga de la Iglesia es en cierto sentido extensible al mundo. Aplicando este principio a las imágenes con las cuales la Sagrada Escritura caracteriza la relación entre Cristo y la Iglesia, la sofiología llega a una visión muy interesante del mundo, y, por contragolpe, de la Iglesia. Tomemos sólo dos de la imágenes más frecuentes: la del Cuerpo de Cristo (I Cor. 12,29; Ef. 1,23; cfr. también 4,12; Col. 1,24) y la de la esposa de Cristo (2 Cor. 11,2; Apoc. 19, 7-8; 21,9; 22,7; en el AT cfr. el Cantar de los cantares). Ambas imágenes implican que Cristo y la Iglesia, y por lo tanto también el mundo, comparten la misma « carne », o sea, la misma naturaleza divino-humana (50).

(46) *Ib.* p. 201.
(47) *Ib.*
(48) *Ib.* pp. 202-203.
(49) *Ib.* p. 203.
(50) Véanse otras imágenes en la « Constitución Dogmática sobre la Iglesia » (*Lumen Gentium*) del Vat. II, No. 6.

Esto es talmente así que el mundo infrahumano forma parte de la Iglesia. No puede ser de otra manera: la sofía creada es todo lo que Dios ha creado; ella tiende por su naturaleza hacia la Sofía Increada (otro modo de concebir la « deificación »), encontrándose en dolores de parto para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios (Rom. 8,20). Los milagros de Jesús eran signos del Reino, o sea de la « deificación » de todo, precisamente porque volvían a poner nuevamente los elementos enfermos y desordenados sobre la línea de su actividad normal. Esto sigue en la Iglesia, y no sólo en los « milagros », mas en toda su actividad. Evidentemente, hablo no sólo de la Iglesia visible, mas aún de la invisible, a veces en aparente contraddicción con la visible (51).

Iglesia y técnica

Sobre esta base del mundo que forma parte de la Iglesia hay que entender el papel sofiánico de la técnica, comprendida aquí como el conjunto de actividades y ciencias humanas que tratan de transformar el medio humano en más humano y por lo tanto en más divino, ya que ser « humano » significa ser « divino-humano ». La sofía creada, cuya cumbre ha sido alcanzada en el hombre, es « creadora », a imagen de la divina. ¿Qué otra cosa puede « crear » sino más sofía, en otras palabras, acercar la sofía creatural más y más a la divina, divinizarla? Las « obras » que el hombre tiene que realizar con el mundo forman parte de aquellas « obras » que tiene que cumplir el que cree en Jesús (Jn. 15,12) y que al fin de los tiempos serán transformadas, junto con el mundo, en cielo nuevo y tierra nueva (2 P 3, 10-13): « En y por medio de la Iglesia — escribía ya en 1937 Sergio BULGAKOV — la conquista de las fuerzas de la naturaleza, que hoy en día es una magía no-espiritual, puede ser una teurgía. Por medio del hombre la sabiduría creada puede informar los elementos informes, el *tohu-bohu* de la materia, hasta que lleguen a ser una extensión del cuerpo del hombre » (52).

(51) Existen, por supuesto, también contradicciones que no son sólo aparentes.
(52) *The Wisdom of God...*, p. 209.

Secularismo y humanismo sofiánico.

La divino-humanidad contiene en sí la plenitud de la humanidad, con su creatividad y libertad. De este modo la visión sofiánica evita necesariamente de caer en los extremos de la disyunción maniquea. No es posible, por una parte, negar el aspecto divino de la naturaleza (ya que Sofía Increada = entelequia de la creada) y caer así en el *secularismo*, que consiste precisamente en afirmar la autonomía total del principio creado y, en práctica, en querer dominar la naturaleza ignorando o aún positivamente negando la relación con la Sofía Increada, terminando por caer en el encerrarse en sí mismo, aspecto psicológico del egoísmo. Es la maldición que pesa hoy en día sobre el mundo, y, en este sentido, Sergio BULGAKOV tenía toda la razón cuando decía que « el desarrollo de la creatividad humana ha seguido el curso de una tentación realmente satánica hacia la autoidolatría » [53]. Por otra parte tampoco es posible eliminar la sofía creada bajo pretexto de que está fundada y dirigida por y hacia la divina, terminando en la « fuga mundi », en el sentido peyorativo de este término. La creatividad es sofiánica, o sea divino-humana. En base a esto tiene que ser conjuntamente eclesial y libre, o sea personal, con y en Cristo [54]. A nivel cósmico, el verdadero humanismo, el que realiza realmente la unión de lo creado con lo divino, queda aún por realizar. Más exactamente, está en vias de realización o revelación.

Iglesia y actividad social

La visión sofiánica del hombre y de la Iglesia implica una concepción eminentemente social de los dos. Lo social es la manifestación de algo ónticamente más profundo, que los eslavos llaman « sobornost » (colegialidad, comunitariedad: traducciones aproximativas) [55] y que consiste en último análisis en aquella unidad divino-humana que la sabiduría creada está llamada a realizar por medio de su ascensión gradual hacia la deificación, o sea, hacia la unión con la Sabiduría

[53] *Ib.* p. 211.
[54] *Ib.*
[55] Llevo aquí el concepto de la « sobornost » a su dimensión cósmica, haciéndole rebasar los límites sobre todo eclesiológicos con los cuales nació.

Increada, y a la cual se refiere sin duda S. Juan cuando dice que el Hijo del hombre vino « para reunir a los hijos de Dios » dispersos por el pecado (Jn 11,52). La « sobornost » es por lo tanto lo interior de la dimensión social, comunitaria, del hombre y de la Iglesia, dimensión que a su vez es la realización de la primera, o sea, actualización del reino de Dios en el mundo en camino hacia aquella transformación definitiva que será señalada por la bajada de la Jerusalén celeste (Ap. 21) y por la metamórfosis de este mundo en cielo nuevo y tierra nueva donde habitará la justicia (3 P 3,13).

Como se puede observar, la visión sofiánica ofrece no sólo una base para la actividad social sino que nos hace ver además que ésta pertenece a su misma esencia: la humanidad « es más que un simple aglomerado de individuos atómicos — dice Sergio BULGAKOV —, más que su coagulación mecánica. No es un agregado sino un organismo: el Cuerpo de la Iglesia, el Cuerpo de Cristo » [56]. La visión sofiánica pone bien en relieve contra quienes pretendan separar lo social de lo divino que en este campo como en cualquier otro valen las palabras de Jesús: « sin mi nada podéis hacer » (Jn. 15,5). Por otro lado, con igual meridiana claridad, de la visión sofiánica se desprende que no se puede realizar la sofía creada olvidándose de su aspecto social, visible e invisible. « La socialidad es el desarrollo sofiánico de la humanidad a través de la historia » [57]. Muchas incomprensiones, unilateralidades y exageraciones no podrían haber tenido lugar, por ejemplo, sea en la teología de la liberación, sea en algunas críticas que le han sido movidas, si se hubiera tenido presente una visión global de la realidad come la que ofrece la sofiología.

Sofía y « la bestia »

« Este mundo » [58] en su sentido de creaturalidad en cuanto que se autoafirma sin, o, peor aún, contra Dios, está en rebelión continua contra su vocación sofiánica. Es la « bestia » en rebelión continua

[56] *The Wisdom of God...*, p. 213.
[57] *Ib.*
[58] Véanse los muchos pasajes bíblicos que hablan del mundo como rebelde a Dios y bajo el dominio del maligno. He aquí algunos: Jn 3,18 ss.; 7,7; 15,18 ss.; 17,9. 14; 12,31; 14,30; 2 Cor. 4,4, etc...

contra la Sabiduría [59], rebelión cuya naturaleza y fuerza aparecen quizás con la mayor fuerza en el poder, representado por el estado. No que el poder y el estado sean simplemente malos, sino que pertenecen a aquellas realidades que, poseyendo una función sofiánica dentro de la historia, están destinadas a desaparecer al fin de los tiempos. Sergio BULGAKOV usa expresiones severas, mas comprensibles y aún aceptables si se entienden bien: « El estado es una especie de callosidad en le cuerpo social — el gran bocio. Si puede ser aceptado por la Iglesia (Rom. 13) y aún recibir de ella una consagración condicional en base a la suposición de que la bestia está domada y es dócil, ésta, a pesar de todo, queda indomable por naturaleza: aspira sin cesar a ser 'totalitaria' y a realizar completamente y sin límite el triunfo de su bestialidad » [60]. Por eso, a pesar de convivencias y compromisos, no sólo inevitables, mas aún deseables, en el fondo no puede haber paz entre la Iglesia y la bestia, a la cual el Señor « destruirá con el aliento (= Espíritu Santo) de su boca » (2 Tes. 2,8). Dentro de la visión sofiánica el estado debería inspirarse en aquella communidad cósmica de puro amor que será la humanidad y el mundo entero cuando Dios lo será todo en todo (1 Cor. 15,28) y ya no habrá necesidad de constricción alguna, porque innecesaria a causa de la deificación de todas las cosas y de la comunidad de los redimidos, como innecesario será el templo, porque en la Nueva Jerusalén el templo será « el Señor Dios (...) y el Cordero » (Ap. 21,22).

Como consecuencia, dice Sergio BULGAKOV, « todo acuerdo entre la Iglesia y el estado puede ser sólo un compromiso, necesariamente embarazoso para la Iglesia, que, en relación al estado, tiene que quedar siendo siempre una fuerza anárquica » [61].

Escatología sofiánica e historia

La historia de la humanidad de Cristo es la de la Iglesia, como nos la presenta el Apocalipsis: una lucha entre Cristo y el Anticristo, o, para decirlo con términos sofiánicos, entre la verdadera Sofía y la « sofía caída ». En un proceso de separación siempre más neta

(59) *Ib.* pp. 214-215.
(60) *Ib.* p. 214.
(61) *Ib.* p. 215.

entre las dos y en la reasunción de la caída en la verdadera — siempre dentro del respeto por la libertad — el mundo, no sólo la humanidad, ha de llegar a su « deificación », o sea, a la unión con la Sofía Increada. El mundo entero será Iglesia. « Por eso en la ciudad nueva no habrá templo (Ap. 21,22) » [62].

Pontificio Istituto Orientale
Piazza S. Maria Maggiore 7
00185 Roma

Roman ŽUŽEK S. J.

(62) *Ib.* p. 216.

RECENSIONES

Arabica

Iġnāṭyūs Dīk [= Dick], *Aš-šarq al-masīḥī*, « *Min turāṯinā* », N° 1, Pères Paulistes, B. P. 114459, Beyrouth 1975, 205+16 pp. d'illustration.

En 1965, le Père Ignace Dick publiait chez Casterman un ouvrage qui fut bien accueilli du public: « Qu'est-ce que l'Orient chrétien? ». Deux ans après, l'ouvrage était traduit en anglais et publié par la Newman Press. Il était temps que l'Orient arabe, auquel appartient l'auteur, ait sa propre version. D'autant plus qu'entre temps le décret de Vatican II sur les Eglises Orientales avaient suggéré de nouvelles perspectives théologiques; et l'auteur était bien placé pour en parler, lui qui avait rédigé avec Mgr Néophytos Edelby le commentaire d'*Orientalium Ecclesiarum* pour la collection *Unam Sanctam* (vol. 76, Paris 1970), intitulé: *Les Eglises orientales catholiques* (1).

Cet ouvrage n'est pas une traduction du français. Pour l'essentiel, on y retrouve les mêmes exposés que dans le premier ouvrage. Mais dans le détail, bien des nuances ont été apportées, et la partie réflexive a été profondément repensée après le Concile. La structure a aussi été modifiée, l'ouvrage se présentant désormais en cinq parties, subdivisée chacune en plusieurs chapitres:

1. Naissance des Eglises Orientales (p. 13-72) [= français ch. 1-4]
2. Evolution historique des Eglises Orientales (p. 73-116) [= français ch. 5-6A]
3. Bilan des Eglises Orientales (p. 117-126) [= français ch. 6B]
4. Orient et Occident (p. 127-168) [= français ch. 7]
5. Valeurs orientales et défis de notre temps (p. 169-198) [= français ch. 8]

L'ouvrage est assez bon, donnant une vue d'ensemble correcte et nuancée. Cependant, l'importance de l'Eglise byzantine est encore trop grande, et la bibliographie (p. 199-201) reflète bien ce fait. On

(1) A noter que, à la différence de l'édition française où l'Auteur utilisait toujours l'expression malheureuse de « Eglises Orientales *unies* » (moins malheureuse, il est vrai, que « uniates »), le P. Dick a toujours parlé ici des « Eglises Orientales catholiques », selon l'usage unanime arabe.

aurait souhaité au moins un chapitre substantiel sur le christianisme arabe, au lieu des deux pages et demie (p. 67-70) assez superficielles.

La cinquième et dernière partie, en grande partie neuve par rapport à l'édition française, est de grand intérêt. Elle est profonde et équilibrée, et fera réfléchir les Chrétiens de l'Orient arabe qui voudront bien la lire.

Khalil Samir S.J.

Camille Héchaïmé, *Bibliographie analytique du Père Louis Cheikho*, avec Introduction et Index, coll. *Recherches* de l'ILO, No B 6, Beyrouth 1979, 21+217 pp. et 2 dépliants.

Le Père Louis Cheikho est sans doute l'auteur arabe le plus fécond des temps modernes. Orientaliste à l'érudition encyclopédique, il fonda en 1898 la revue *al-Mašriq*, qui fut une des plus fameuses revues arabes littéraires de son temps. Né à Mardin (Mésopotamie) le 5 février 1859, il entra chez les Jésuites en 1874, enseigna la langue et la littérature arabes à partir de 1878 à Beyrouth, et commença ses publications littéraires en 1882, par les *Maǧānī al-adab*, qui renouvelèrent l'enseignement de la littérature arabe et continuent d'être réédités encore de nos jours. Tempérament combattif, Cheikho n'arrêtait pas d'écrire, répondant à quiconque attaquait, de près ou de loin, sa foi catholique. Car, par-dessus l'orientaliste et l'homme de lettres, Cheikho est avant tout un chrétien, cherchant à témoigner de sa foi par tous les moyens honnêtes. Il mourut à Beyrouth le 7 décembre 1927, laissant derrière lui plus de 2800 publications plus ou moins longues et une vingtaine de manuscrits inédits.

Le Père Camille Héchaïmé est incontestablement le meilleur connaisseur actuel de la pensée du Père Cheikho. Il publia en 1967 (dans la même collection, No 38) sa thèse de doctorat sur un des ouvrages majeurs de Cheikho (« Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'Islam »), et en 1970 trois articles dans *al-Mašriq* sur la correspondance de Cheikho. Il a préparé d'autres travaux sur cet auteur, dépouillant toutes ses notes manuscrites.

* * *

L'ouvrage que nous présentons aujourd'hui est un instrument de travail extrêmement précieux. L'auteur a classé les publications de Cheikho (2806 titres) en trois grandes catégories: Religion chrétienne (979 titres), Sciences Humaines (1435 titres) et Sciences diverses (392). Chacune de ces catégories est divisée en une dizaine de sections. Parmi ces publications, 132 sont des éditions de textes. Un des mérites du Père Héchaïmé est d'avoir intégré les brèves notices (d'une page environ), souvent non signées, rédigées

par Cheikho, et de leur avoir données un titre. Au total, 966 notices ont été ainsi répertoriées, qui sont souvent précieuses, permettant d'identifier un auteur ou une œuvre. De plus, Héchaïmé a relevé 242 notices consacrées à Cheikho ou à ses œuvres! La presse d'Orient et d'Occident a immédiatement transmis la nouvelle de sa mort, en hommage à l'illustre savant.

Chaque titre est affecté d'un numéro, ce qui facilitera énormément le travail des chercheurs. De plus, l'Auteur a pris soin de distinguer 6 types de numéros, permettant de savoir du premier coup d'œil si la publication est:

1. un compte rendu bibliographique
2. une petite notice
3. un petit article de moins de 10 pages
4. un ouvrage ou un article de plus de 10 pages
5. une édition de texte
6. une étude sur Cheikho.

En outre, l'Auteur a inventorié les œuvres manuscrites de Cheikho, classées M 1 à M 19. Parmi celles-ci, il faut signaler les 201+251 fiches sur les Chrétiens arabes illustres (ministres, juges, hommes de sciences ou de lettres, auteurs, etc.). Nous les avions examinées en 1973, et elles nous ont paru dignes d'être publiées. Espérons que le P. Héchaïmé puisse mener à bien cette tâche, qui requiert de patients contrôles bibliographiques. De même, nous croyons savoir qu'il prépare un volume de correspondance choisie, qui sera le bienvenu.

* * *

Quelques suggestions pour améliorer cet instrument de travail:

1. Après chacune des 34 sections de la bibliographie, l'auteur aurait dû ajouter les N^os des titres classés dans d'autres sections mais appartenant aussi à celle-ci.
2. Pour les articles publiés de façon suivie dans *al-Mašriq*, l'Auteur a décidé de n'indiquer que la première page du premier article de chaque année (cf. p. 20 de l'introduction). C'est là un fait regrettable. Ainsi le catalogue arabe des mss. de Beyrouth (No 1-130), paru dans 18 articles de 1904 à 1906, est très vaguement signalé au No 2723.
3. Un index alphabétique des titres arabes pour les articles de Cheikho correspondant à la 3e et 4e catégories de notre classification (articles moyens ou longs, totalisant 333+242 = 575 titres) aurait été le bienvenu.
4. Pour les noms propres, l'Auteur a fourni un double index: en arabe (p. 181-202) et en français (p. 203-215). Ces deux index se complètent, sans se répéter. Cependant, il aurait mieux valu donner, dans l'index arabe, *toutes* les références aux auteurs arabes. Ainsi, si l'on s'intéresse à Yaḥyā Ibn 'Adī, on trouvera deux références à la p. 202A, et deux autres à la page 215A. De même, trouvera-t-on deux références à Théodore Abū Qurrah à la p. 182B et deux autres à la p. 203B; ou encore, aucune à 'Amr Ibn Mattā dans l'index arabe, mais deux à la p. 203A. Le lecteur sera donc attentif a toujours consulter les deux index.
5. Enfin, pour les références au *Mašriq* (qui sont plus de 2000), l'Auteur n'a indiqué que le tome, sans fournir l'année. En conséquence, une table de concordance aurait été utile. Nous la donnons ici:

1 =	1898	10 =	1907	19 =	1921
2	1899	11	1908	20	1922
3	1900	12	1909	21	1923
4	1901	13	1910	22	1924
5	1902	14	1911	23	1925
6	1903	15	1912	24	1926
7	1904	16	1913	25	1927
8	1905	17	1914		
9	1906	18	1920		

* * *

Cette bibliographie est un très précieux instrument de travail. Malgré les imperfections signalées ici, elle rendra les plus grands services aux Orientalistes. En tout premier lieu à qui s'intéresse à la langue et à la littérature arabe (476 titres), ainsi qu'à l'histoire de l'Orient (177 titres). L'Orient chrétien occupe plus de 900 titres. Quant à la littérature arabe des Chrétiens, qu'il suffise de rappeler que Cheikho fut le pionnier en ce domaine, et que ses publications en la matière continuent d'être indispensables, plus de 50 ans après sa mort. Disons en terminant que quiconque croyait connaître l'œuvre de Cheikho découvrira, en parcourant cette bibliographie, qu'il n'en connaissait qu'une infime partie.

Je conclus par un vœu. L'œuvre de Cheikho, on le sait, est d'inégale valeur. D'où la tentation de la rejeter en totalité... Une réédition de celles de ses publications qui demeurent valables, rassemblées thématiquement sous forme d'*Opera Minora*, rendrait d'appréciables services aux chercheurs. Grâce à cette bibliographie exhaustive et raisonnée, cette tâche est désormais possible.

Khalil Samir S.J.

Ibn aṣ-Ṣuqā'ī, *Tālī kitāb wafayāt al-a'yān*, édition et traduction par Jacqueline Sublet, Institut Français, Damas 1974 [en réalité 1975] xxxiii+2 planches+284+195 pp. en arabe.

Al-Muwaffaq Faḍlallāh b. Abī l-Faḫr b. aṣ-Ṣuqā'ī, al-Kātib an-Naṣrānī n'est pas mentionné dans la GCAL de Graf. On trouvera à peine une allusion dans GAL I, p. 328/21-24, qui en fait d'ailleurs

un musulman. C'est le premier mérite de Mlle Jacqueline Sublet d'avoir fait connaître cet auteur.

Né en Syrie vers 626/1228, il fut d'abord secrétaire au service des fraudes (*dīwān al-murtaǧa'*), puis fut attaché (vers 686/1287) au bureau des héritages, et fut transféré enfin au service de la banlieue de Damas, où il mourut en 726/1326 presque centenaire.

Son contemporain, Ibn Šākir al-Kutubī, qui nous fournit les principaux éléments de sa biographie, nous apprend aussi qu'il composa plusieurs ouvrages, dont il mentionne quatre:

1) Une *Harmonie des quatre évangiles*, « rédigée en plusieurs langues: hébreu, syriaque, copte et grec. Pour chaque verset, il faisait état de ce que chacun des disciples avait dit, il relevait leurs contradictions et explicitait leur parole »
2) Un *Supplément à l'Histoire d'al-Makīn* Ǧirǧis Ibn al-'Amīd, allant de 658 à 720 de l'Hégire;
3) Un *Obituaire des chanteurs*;
4) Un résumé des *Wafayāt al-A'yān* d'Ibn Ḫallikān, suivi de sa continuation (*tālī*). C'est l'ouvrage recensé ici.

* * *

Cet ouvrage n'est conservé que dans un unique manuscrit, le *Paris arabe 2061*, transcrit en 733/1332, et ayant appartenu à Ḫalīl b. Aybak aṣ-Ṣafadī, l'historien bien connu. Ce manuscrit compte 99 folios, dont sont publiés ici les 88 premiers (mais on ne nous dit nulle part ce que contiennent les 11 derniers folios, et pourquoi ils ne sont pas publiés ici!). Notons que ce manuscrit n'est pas signalé dans le *Catalogue des manuscrits arabes. Première partie, Manuscrits chrétiens*, tome 2 (Paris 1974) de Gérard Troupeau, où il aurait dû figurer.

L'ouvrage comprend deux parties biens distinctes: la première (notices 1-300) traite des personnages morts entre 658 et 717; les notices y sont classées par ordre alphabétique; puis vient un colophon (fol. 82r, éd. p. 179) nous apprenant que l'œuvre fut achevée le samedi 5 Ḏū l-Qa'dah 715 A.H. (= 31 janvier 1316). La deuxième partie (notices 301-351) est un nécrologe où les personnages sont classés par ordre chronologique de leur décès, de 717 à 727. L'auteur l'a probablement rajouté au fur et à mesure. Le style des deux parties est assez différent, comme l'indique J. Sublet aux p. XXIX-XXX.

L'ouvrage n'était pas totalement inconnu des chercheurs. En 1894, Henri Sauvaire l'utilisa dans sa *Description de Damas* parue dans le *Journal Asiatique* (traduction de l'Abrégé de *ad-Dāris / fī tārīḫ al-madāris* d'an-Nu'aymī, fait par al-'Almānī). En 1953, Ḥabīb Zayyāt en publiait la notice 342 (p. 191-192 de l'édition J. Sublet) dans son ouvrage *Les Grecs melkites en Islam* (Ḥarīṣā, 1953), p. 82. Il y joignait un commentaire historique (p. 82-84), qui s'appuyait aussi sur deux autres passages du même manuscrit tirés des

fol. 94 et 98 (passages non édités ni traduits ici, comme je l'ai dit). Cette notice fut partiellement reprise par Joseph Nasrallah, dans son article *Chronologie des patriarches melchites d'Antioche de 1250 à 1500*, in POC 17 (1967), p. 192-229, ici p. 201-202 (dans la réédition en un fascicule, Jérusalem 1968, p. 10-11), qui fait aussi de notre auteur un musulman. Je n'ai pas trouvé ces indications dans l'ouvrage ici recensé, où elles auraient dû figurer.

L'introduction de J. Sublet est bien faite; elle a su dégager les caractéristiques et l'intérêt de cet ouvrage. « L'auteur a vécu dans un univers où sa qualité de chrétien, malgré la tolérance habituelle au monde musulman du XIVe siècle, présentait quelque difficulté » (p. XV). Situation difficile pour les Chrétiens, qui « payent » pour les Croisés et les Mongols. « De religieuse qu'elle était, l'hostilité contre les chrétiens devient très vite politique et, dès la fin du VIIe/XIIIe siècle, elle revêt les apparences d'un conflit social. On s'en prend à une catégorie bien définie, celle des fonctionnaires coptes » (p. XV). L'auteur montre comment Ibn aṣ-Ṣuqā'ī sut garder toujours le sang-froid, témoignant d'un esprit critique en éveil. « A l'opposé d'autres chroniqueurs contemporains, il n'apparaît à aucun moment comme le thuriféraire de tel ou tel souverain » (p. XVII). Jamais il ne manifeste d'inclination spéciale en faveur des chrétiens, ses co-religionnaires, et ne leur accorde d'ailleurs pas une place privilégiée dans ses notices. Au total 4 notices sur les 300 premières leur sont consacrées, et 3 sur 53 dans la seconde partie.

Pour conclure sur l'auteur, je mentionnerai le portrait qu'en fait J. Sublet: « chrétien attaché aux valeurs morales, fin diplomate qui sait conserver l'amitié de ses contemporains dans une période de bouleversements politiques, homme modéré et prudent, Ibn aṣ-Ṣuqā'ī a fait œuvre de témoin, sans perdre de sa dignité et sans abdiquer sa foi » (p. XXVIII).

* * *

L'édition arabe est bonne et lisible. On aurait souhaité une ponctuation quelque peu plus fournie, une vocalisation plus riche, la distinction graphique du *alif maqṣūrā* et du *yā'*, l'usage de la *šaddah*, et l'impression en caractères gras de l'auteur de la notice.

La traduction française est un peu large. Le contrôle est d'ailleurs difficile à faire, puisque les textes arabe et français ne sont pas en regard. Tous les vers ont été omis dans la traduction, ce qui s'explique par le manque d'intérêt *historique* de ces citations. Parfois, des lignes entières ont été sautées. Ainsi, le dernier paragraphe du No 275 (p. 165/20-23) n'a pas été traduit; de même que la dernière phrase (et une phrase intermédiaire) du No 295 (p. 176 dernière ligne, et p. 177/3-4); ou encore au No 350 (p. 194/10) une ligne a été omise. D'une manière générale, la traduction semble avoir été exécutée

rapidement. Ainsi, dans la brève notice consacrée à Ibn al-Quff (au N° 65, p. 57), j'ai relevé nombre d'inexactitudes:
* les mots « chrétien melchite » ne sont pas dans l'original;
* l'arabe dit « un grand nombre de médecins », et non pas « tous les médecins »;
* Ibn al-Quff « commenta » (*šaraḥ*) et non pas « résuma »;
* *aš-šayḫ ar-ra'īs* est l'épithète habituel d'Avicenne, et non pas d'Averroès;
* il était *très* instruit dans les principes de son art.
* la *qaṣīdah* prononcée à sa mort par un de ses disciples, fut faite devant *l'assemblée des* chrétiens (et non pas: *une foule de* chrétiens); et Ibn aṣ-Ṣuqā'ī en rapporte 8 vers, et non pas 7.

De même, dans la notice consacrée à al-Ḥakīm Abū an-Naǧm Ibn aṣ-Ṣafī Ibn al-Aršī an-Naṣrānī (N° 342, p. 220 de la trad.) corriger « homme de religion » en « moine » (*rāhib*), et surtout: « On nomma pour le remplacer dans la ville où il était mort *en Arménie* un patriarche nommé... » (et non pas: « dans la ville où il était mort et [pour régner sur] l'Arménie, un patriarche... » (*wa-uqīm 'iwaḍah fī mawḍi' wafātih bi-bilād al-Arman, baṭrak*[an]...).

De même, à la notice 350 (p. 224 de la traduction) et ailleurs, le mot *Miṣr* est rendu tantôt par le Caire (ce qui est exact) et tantôt par Egypte, ce qui ne convient pas dans ce contexte.

Chaque notice est accompagnée en note de plusieurs références à d'autres dictionnaires biographiques parfois inédits. C'est là un des apports les plus notables de l'éditrice.

Annexes et indexes rendront les plus grands services: Annexes sur l'économie (p. 227-8) et sur les fonctions sociales des personnages cités (p. 229-230); un tableau chronologique des dates de mort pour les notices 1 à 300; une comparaison de certaines notices d'Ibn aṣ-Ṣuqā'ī avec celles d'autres dictionnaires postérieurs encore inédits: le *Ḥawādīṯ az-zamān* de Ǧazarī mort en 729/1338 (p. 233), le *Wāfī bi-l-wafayāt* de Ṣafadī (p. 235-6), et le *Manhal aṣ-ṣāfī wa-l-mustawfī ba'd al-Wāfī* (p. 237). Ces trois comparaisons montrent à l'évidence que ces biographes musulmans ont copié Ibn aṣ-Ṣuqā'ī, sans le dire. Un index des noms propres (p. 239-270) et un index général (p. 271-283) complètent l'ouvrage.

* * *

Les Chrétiens méritent ici une mention spéciale. L'auteur leur consacre sept notices:

N° 65: Ibn al-Quff, médecin melkite [aux références signalées par J. Sublet à la p. 57, ajouter: GCAL 2, p. 214; GAS 3, p. 31; M. ULLMANN, p. 176-177; corriger la référence à Ibn Abī Uṣaybi'ah: p. 273 et non pas 233]

N° 89: Le moine copte Būlus al-Habis

N° 167: al-Makīn Ibn Abī Yāsir [et non pas Yāsar] Ibn al-'Amīd (cf. GCAL 2, p. 348-351) [voir aussi l'annexe 4, p. 235-236]

N° 275: aš-šayḫ as-Sadīd Hibatallāh, le copte, mort en 681/1282

N° 307: il s'agit de saint Barṣūm al-'Uryān, appelé Ibn at-Tabbān, qui fut secrétaire de la reine Šagarat ad-Durr, puis ascète remarquable, mort en 1317. Sa vie et ses miracles ont été plusieurs fois publiés et traduits. Voir GCAL 2, p. 474-475 (non identifié par J. Sublet).

N° 342: al-Ḥakīm Abū n-Naǧm Ibn aṣ-Ṣafī Ibn al-Aršī, médecin melkite mort en 1323.

N° 350: Karīm ad-Dīn Abū l-Faḍā'il 'Abd al-Karīm, copte du Caire, devenu musulman par intérêt, et mort en 1324.

Outre ces sept notices, on trouvera des renseignements souvent intéressants sur les Chrétiens dans les notices suivantes: N° 17, 31, 81, 87, 107, 129, 132, 173, 307 et 323.

* * *

Quant au style d'Ibn aṣ-Ṣuqā'ī, il est coulant et technique. Aucune recherche, et pas non plus de laisser aller. A ce sujet, les remarques de J. Sublet me paraissent surprenantes. A deux reprises, elle fait allusion à la langue d'Ibn aṣ-Ṣuqā'ī: à la p. XII, note 3, elle signale que Ǧazarī écrit le nom de notre auteur avec un *sīn*, et ajoute que cela « corrobore les dires de J. BLAU dans *A Grammar of Christian Arabic*, p. 110, selon lesquels les chrétiens confondaient *ṣād* et *sīn* devant la voyelle u. Ce serait donc valable pour les noms propres, comme pour le vocabulaire courant ». A la p. XXX dernier §, elle écrit: « Le *Tālī* est rédigé dans la langue propre aux auteurs chrétiens, et que Joshua Blau a analysée dans *A Grammar of Christian Arabic* [...]. Dans l'édition du *Tālī*, nous avons signalé au moyen d'un astérisque les mots qui présentent une « particularité philologique ». Par deux fois donc, J. Sublet se base sur l'ouvrage de Blau pour appuyer son hypothèse. Or, disons-le encore une fois, *il n'existe pas de langue propre aux auteurs chrétiens*! Blau a décrit *un état de langue représenté par les manuscrits* arabes chrétiens *du Sinaï* des 9[e] et 10[e] siècles, comme l'indique clairement le sous-titre (malheureusement jamais cité!). De plus, Ǧazarī est musulman, et c'est lui qui écrit *sīn* au lieu de *ṣād*; quant aux « particularités philologiques » du manuscrit unique du *Tālī*, ce sont évidemment celles du copiste, Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Yūnus aš-Šāfi'ī al-Ḫaṭīb, lui aussi musulman! Quiconque a un peu d'expérience des manuscrits arabes sait que les particularités philologiques reflètent les connaissances du copiste, et non celles de l'auteur, et qu'elles ne sont caractéristiques ni des chrétiens, ni des musulmans, mais d'une époque et d'une culture données.

Remarques au sujet de l'introduction

1. Nous avons dit l'intérêt incontestable de cette introduction (p. XI-XXX). Elle aurait été meilleure, si elle avait été mieux structurée, et divisée en sections titrées.

2. Quelques petites erreurs:
* p. XII, note 4: lire « tableau IV » (au lieu de: « tableau II »).
* p. XIII, ligne 14: lire « explicitait » (au lieu de: « explicitaient »).
* p. XIII, note 3: corriger les deux fois: S. MARMARDJI (au lieu de SMARMARDJI).
* p. XXIII, ligne 9: lire *ar-ruḫām* (au lieu de: *ar-ruḫḫām*)
* p. XXIV, ligne 26: lire *n° 89* (au lieu de: *n° 98*)
* p. XXX, en note: lire *n° 275* (au lieu de: *n° 172*).

3. Au sujet de l'Harmonie des 4 évangiles composée par Ibn aṣ-Ṣuqā'ī, J. Sublet renvoie an ms. 1029 de la collection Sbath. Sur l'indication de M. Georges Vajda, elle critique certaines affirmations de Sbath. On peut préciser les points suivantes:

a) Le manuscrit ne remonte pas au XVIe siècle, mais aux environs de 1680, car le Qummus Ḥanūn de l'église de la Vierge de Ḥārat ar-Rūm au Caire est bien connu comme copiste à cette époque.

b) Ce manuscrit est intitulé: *Kanz al-abrār al-aḫyār / mimmā ǧumi' min kalām al-arba'at al-mubašširīn al-aṭhār.*

c) Il est identique au *Sbath Fihris 2242* (cf. *al-Fihris*, II, p. 174) appartenant à Constantin Ḫuḍarī, prêtre grec catholique d'Alep; or ce manuscrit est daté de l'an 589 A.H. (= A.D. 1193). L'auteur est donc antérieur à cette date, et postérieur à Ibn aṭ-Ṭayyib (mort en 1043).

d) Que l'auteur soit copte est suggéré par le fait qu'il utilise des mots syriaques, coptes, et grecs pour établir son texte (or le copte est pratiquement inconnu des non-Coptes); de plus cela est établi par la comparaison du texte du prologue de saint Jean avec les versions arabes existantes.

e) Cette œuvre (le *Kanz al-abrār*) est enregistrée dans GCAL 2, p. 338, N° 5 (et non pas GCAL 1, p. 152-154).

f) Je doute fort qu'il s'agisse ici de l'œuvre d'Ibn aṣ-Ṣuqā'ī, malgré les similitudes.

4. Au sujet du nom al-Muwaffaq (p. XIV, note 3) et plus généralement des *alqāb* portés par les chrétiens, on consultera avec profit le *Ṣubḥ al-a'šā* d'al-QALQAŠANDĪ (1355-1418), tome 5 de l'édition du Caire en 14 volumes (1913-1919), p. 490 et suivantes; ainsi que l'article de Ḥabīb ZAYYĀT, *Al-Asmā' wa-l-kunā wa-l-alqāb an-naṣrāniyyah fī l-Islām*, dans *al-Mašriq* 43 (1948), p. 1-21 (notamment p. 7-12 en ce qui concerne les *alqāb*). Quant à l'affirmation que « nous ignorons le plus souvent le véritable nom de baptême » des chrétiens, c'est là une projection curieuse: les chrétiens arabes n'ont pas de « nom de baptême »; comme les autres arabes ils ont un *ism*, qui, pour Ibn aṣ-Ṣuqā'ī, est *Faḍlallah*!

5. L'auteur signale (p. XXX § 2) des « contradictions de dates ». Elles sont basées sur une mauvaise interprétation du premier colophon (fol. 82^r). Le texte porte: *taḥarrara naqlu hāḏā l-kitābi...* (p. 179 ligne 3 du texte arabe), que l'auteur a traduit (p. XXX et p. 206): « Il en a autorisé la transcription... ». Or *taḥarrar* ne peut avoir le sens actif prêté ici; mais *ḥarrar* est un terme technique que l'on trouve fréquemment dans les manuscrits arabes pour dire « contrôler avec soin », et *taḥarrar* signifie donc « a été contrôlé avec soin ». C'est donc qu'Ibn as-Ṣuqā'ī a fini de revoir son manuscrit le samedi 31 janvier 1316 (les 4 dates concordent: celle de l'hégire, celle de l'ère d'alexandre, celle des martyrs et celle du monde). Rien n'empêche qu'il ait rajouté dans les mois qui suivent la *date* de décès des 17 personnages morts en 716-717, alors que les notices étaient déjà entièrement revues et corrigées.

Conclusion

En conclusion, nous reprendrons ce qu'écrivait Gérard Troupeau: « Cet ouvrage présente un double intérêt pour l'histoire de la littérature arabe chrétienne. D'une part, en effet, il montre que les auteurs chrétiens n'ont pas seulement composé des histoires universelles, sous forme de chroniques ou d'annales allant de la création du monde jusqu'à leur époque, mais aussi des dictionnaires biographiques, *genre que l'on croyait réservé aux auteurs musulmans*. D'autre part, il prouve que l'activité littéraire des chrétiens n'a pas complètement cessé en Syrie, à la suite de l'invasion mongole, évènement qui marque le déclin de cette activité dans tous les pays de l'Orient arabe, sauf l'Egypte ». [*Arabica* 23 (1976), p. 330-331; c'est nous qui soulignons].

Faḍlallāh Ibn aṣ-Ṣuqā'ī, auteur syrien du 13e siècle, se présente donc comme un digne successeur des historiens melkites plus connus tels l'égyptien Sa'īd Ibn Biṭrīq (connu en Occident de son nom hellénisé, Eutychius) qui fut patriarche au 10e siècle (cf. *GCAL* 2, p. 32-38), son continuateur et parent Yaḥyā Ibn Sa'īd al-Anṭākī au 11e siècle (cf. *GCAL* 2, p. 49-51), ou Maḥbūb Ibn Qusṭanṭīn (connu sous le nom grec d'Agapius) qui fut évêque de Manbiǧ au 10e siècle (cf. *GCAL* 2, p. 39-41).

Signalons pour finir quelques autres compte-rendus:
1. Jacques HOURLIER, in RHE 70 (1975), p. 982 [16 lignes]
2. [Anonyme] in IBLA 138 (1976/2), p. 323 [11 lignes]
3. Gérard TROUPEAU, in *Arabica* 23/3 (1976), p. 330-331
4. Biancamaria SCARCIA AMORETTI, in RSO 50 (1976), p. 441-442 [paru en 1978]

Khalil SAMIR S.J.

Fuat SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Band VI: *Astronomie bis ca. 430 H.*, Brill, Leiden 1978, pp. xv-522.

Nous avons eu l'occasion de présenter les volumes III, IV et V de la GAS, et de montrer leur intérêt pour l'histoire du patrimoine arabe des chrétiens [cf. Khalil SAMIR, *La « Geschichte des arabischen Schrifttums » et la littérature arabe chrétienne*, in OCP 44 (1978), p. 463-472]. Ce sixième volume, traitant de l'astronomie, comprend trois parties (p. 3-294), une bibliographie (p. 297-310), un inventaire des catalogues de manuscrits arabes (p. 311-466) et des index (p. 467-521).

Dans l'*introduction* (p. 3-67), l'Auteur retrace l'histoire de l'astronomie chez les Arabes, mentionnant les diverses phases: depuis la traduction et l'assimilation des œuvres scientifiques non arabes, jusqu'à la création d'œuvres originales.

Les *sources* sont inventoriées dans la seconde partie: sources grecques (p. 68-103), syriaques (p. 104-115) [avec trois évêques: Jacques d'Edesse (640-708), Sévère Sēbōḵt de Qinnasrīn (†666/7) et Georges des Arabes (†724)], persanes (p. 115) et indiennes (p. 116-121).

La troisième partie constitue l'essentiel de l'ouvrage (p. 122-294). L'auteur y mentionne 140 auteurs ayant traité d'astronomie jusque vers l'année 1000. Les plus fameux sont: Ǧābir Ibn Ḥayyān, *al-Ḫwārizmī*, al-Farġānī, al-Kindī, *Abū Ma'šar*, *Ṯābit Ibn Qurrah*, Ḥabaš, Qusṭā Ibn Lūqā, *al-Battānī*, al-Mas'ūdī, aṣ-Ṣūfī, as-Siǧzī, al-Maǧrīṭī, les Iḫwān aṣ-Ṣafā', Abū Naṣr Ibn 'Irāq, Kūšyār Ibn Labbān, *Ibn al-Hayṯam*, *al-Bīrūnī* et Avicenne.

A la différence de la médecine, de la pharmacopée ou de la logique, les Chrétiens n'ont joué qu'un rôle secondaire dans l'astronomie. Cependant, outre leur contribution en tant que traducteurs et sans prétendre être exhaustif, on peut mentionner quelques auteurs de second ordre:

1) 'Alī Ibn Rabbān aṭ-Ṭabarī, mort vers 864, qui se convertit à l'Islam vers la fin de sa vie (p. 145-146);
2) Isḥāq Ibn Ḥunayn (830-910) (p. 171);
3) Qusṭā Ibn Lūqā, mort vers 912 (p. 180-182 et 293);
4) 'Abdallāh Ibn Masrūr al-Ḥāsib, disciple d'Abū Ma'šar, qui fleurit dans la deuxième moitié du 10e siècle (p. 205-206);
5) al-Ḥasan Ibn Bahlūl, l'auteur du fameux dictionnaire syro-arabe, qui fleurit dans la seconde moitié du 10e siècle (p. 231);
6) Abū 'Alī 'Īsā Ibn Zur'ah (943-1008), le disciple préféré de Yaḥyā Ibn 'Adī (893-974) (p. 240-241);
7) Abū Sahl 'Īsā Ibn Yaḥyā al-Masīḥī al-Ǧurǧānī, mort en 1010, qui fut médecin, philosophe, mathématicien et astronome, et l'un des maîtres d'Avicenne (p. 241).

Signalons que ce volume contient (p. 311-466) un très précieux inventaire des catalogues de manuscrits arabes, plus complet que tout ce qui a été publié jusqu'ici, rassemblant l'inventaire paru aux tomes 1, 3 et 5. Nous reviendrons ultérieurement sur cet inventaire, pour le compléter. A notre avis, il vaudrait mieux à l'avenir le publier en un volume séparé.

Comme les autres volumes de la GAS, celui-ci fourmille de renseignements précis et souvent inédits. Fuat Sezgin a parcouru les grandes bibliothèques d'Orient non encore cataloguées, y recueillant des centaines de données nouvelles. Travail colossal, précis, clair et dense. Désormais, la *Geschichte des arabischen Schrifttums* est l'instrument de travail indispensable à qui veut connaître la culture médiévale, et notamment arabe.

Khalil SAMIR S.J.

Archaeologica

B. BAGATTI, *Antichi Villaggi cristiani di Samaria*, « Pubblicazioni dello Studio Biblico Francescano, Collezione Minore », n. 19. Tipografia dei Francescani, Gerusalemme 1979, pp. 202 + tavole 64.

Ulteriore opera di un noto archeologo della Palestina, fa seguito alla precedeute, *Antichi villaggi cristiani di Galilea*, Gerusalemme 1971, recensita in OCP 39 (1973) 264-265.

Questo nuovo itinerario archeologico di P. Bellarmino BAGATTI, non si limits, come sembrerebbe dal titolo, alla sola Samaria, ma ha per ambito un perimetro più vasto, avente per vertici, a sud, Gerusalemme, a nord, Genin, a ovest, Giaffa e a est, Gerico.

In base ai reperti archeologici studiati *de visu*, alle fonti letterarie primarie e secondarie, specialmente relative a pellegrinaggi in Terra Santa, l'A. descrive le singole località soffermandosi laddove la documentazione gli permette di ricostruirne più particolareggiatamente la storia cristiana nelle sue varie fasi: primitiva, bizantina, medievale, anche crociata e moderna.

Nel primo capitolo l'A. tratta delle località situate a est della strada attuale che unisce Gerusalemme a Genin. E si sofferma soprattutto su Bethel, Taiybeh, Silo, Naplus, Garizim, Sebaste.

Nel secondo capitolo, l'itinerario va da Gerusalemme a Gerico e si arresta particolarmente sulla storia di Galgala, di Nethele e di Gerico stessa.

Il terzo capitolo riprende la strada che unisce Gerusalemme a Genin, ma si interessa alle località situate a ovest di quella strada. Incontra perciò luoghi come Emmaus -el-Qubeibeh, Ramalla, Tireh, Betharon, Gifna, Abud, Singil.

Il quarto capitolo percorre il territorio compreso tra Gerusalemme e Giaffa, incontrando Qolonieh, Abu Gosh, Latrun, Emmaus-Nicopoli, Gezer, Ramle, Lidda e finalmente Giaffa.

Corredano il volume indici analitici dei luoghi, delle cose notevoli e delle citazioni bibliche; numerosi disegni e planimetrie; una serie di tavole fotografiche e dne cartine geografiche.

A parte alcune incongruenze metodologiche (assenza di traslitterazione scientifica per i toponimi semitici; uso di abbreviazioni non spiegate; ricorso a fonte secondaria quando la primaria è altrettanto accessibile come nel caso della autobiografia di Usāmah Ibn Munqiḏ; ignoranza dell'opera di H. E. MAYER, *Bistümer, Kloster und Stifte im Konigreich Jerusalem*, Stuttgart 1977, che pure tratta della fase crociata di parte di questo territorio) questo lavoro del Bagatti ci appare felice connubio di assimilazione del patrimonio acquisito e di coscienziose ricerche sul campo. Pur non essendo esclusivamente indirizzato a specialisti, renderà loro un buon servizio e insieme introdnrrà efficacemente ogni sorta di lettore nella storia cristiana del territorio in questione.

V. POGGI S.J.

Bellarmino BAGATTI - Emmanuele TESTA, O.F.M., *Il Golgota e la Croce*. Ricerche storico-archeologiche. « Stndium Biblicum Franciscanum » Collectio Minor, N. 21, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1978, pp. 164+16 di tavole fuori testo.

Questo volumetto è composto di due parti, redatta ognuna da uno dei due autori. Nella Iª parte, « Il Golgota nella tradizione e nell'archeologia », B. Bagatti ci conduce attraverso una documentata storia del luogo della Crocifissione fino agli ultimi rinvenimenti della roccia del Golgota scoperta finalmente negli ultimissimi scavi di restauro. Non si può che essere infinitamente grati all'autore per questo lavoro di divulgazione e di prima informazione snllo stato delle ricerche circa questo prezioso e poco conosciuto luogo santo. Ottima anche la sintesi storica. Meno convincente forse la parte teologica, e questo a causa dello stile schematico e nn pò apodittico che l'autore impiega: « Nella teologia cristiana, la morte di Gesù in croce rappresenta il mezzo principale della redenzione del genere umano. Ora il luogo è stato oggetto di particolare attenzione come testimonio di tale redenzione. Prima di tutto esso ricorda la vittoria sul demonio che teneva incatenato il mondo stesso. Le frasi che illustrano tale concetto si ritrovano negli scritti dei Padri, ma mi piace riferirne una, venuta da nn'altra fonte, parimenti espressiva. Nel libro Testamentum Salomonis... » (p. 26 e seguenti). Una frase del genere, non soltanto richiede una formulazione differente, più chiara, dal pnnto di vista concettuale, ma è troppo semplicista e poco probante, sia per un teologo che per un lettore meno formato.

La IIª parte, « La Croce nella Chiesa Primitiva », di E. Testa è ancora più difficile che la Iª. Partendo della distinzione fra Giudeo-cristiani gnosticizzanti e Giudeo-cristiani gnostico-realisti, questione che l'antore sistema in due pagine, si passa ai capitoli: le quattro festività della S. Croce, il culto popolare della S. Croce, i simboli della Croce tratti dalla cosmologia neoplatonica e stoico-popolare (croce dei venti, croce cosmica, croce antropologica, croce unicorno, croce dei marinai, e tante altre « croci ») e finalmente: la dynamis e i frutti della croce. Tutti temi che riempirebbero libri; mentre ci sono affermazioni sorprendenti, che lasciano il lettore, affamato di una prova o almeno di una esposizione più ponderata. Ottime le quattro appendici con testi completi. Peccato che le note del testo non contengano pìù spesso qneste citazioni testnali, magari più concise, che potrebbero provare le tesi così abbondantemente proposte lungo tutto il libro. Ottime ancora le tavole supplementari, specialmente quelle fotografiche. Un pò meno convincenti le differenti figure di croce (a partire della p. 9 delle tavole), perche sono disegni di croci di differente foggia, e si sa, il disegno è meno probante che la fotografia, specialmente se si tratta del segno della croce, dove dne graffiti casuali possono facilmente « incrociarsi ».

Non ostante le nostre critiche severe al libro, nell'insieme esso ha nn grande valore oggettivo per i documenti di prima mano che si offrono al giudizio del lettore; per esso occorre essere riconoscenti ai Francescani della Terra Santa, che con tanta assiduità e sacrificio conducono scavi del più grande interesse per il mondo cristiano, trattandosi dei luoghi biblici che sono la patria spirituale di tutti.

M. ARRANZ S.J.

Heide und Helmut BUSCHHAUSEN, *Die Marienkirche von Apollonia in Albanien*. Byzantiner, Normannen und Serben im Kampf um die Via Egnatia. « Byzantina Vindobonensia » Bd. VIII, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1976, pp. 266+16 p. figure + 34 tavole.

Gli AA. giustamente citano (p. 236) il detto di Jireček, secondo il quale un viaggiatore può raggiungere le rovine di Ninive o di Persepolis, più facilmente che i monumenti dell'Albania. Tanto più è preziosa quest'opera, con la quale ci danno una completa monografia snll'antico monastero dell'Assunta (Koimesis) in Apollonia. Essi hanno avuto la possibilità di studiare due volte il monumento *in loco*. Il valore speciale di questo monumento sacro proviene dal fatto, che vi confluiscono diversi influssi spiritnali e culturali: bizantini, normanni, pugliesi, serbi. Gli AA. premettono dnnque un capitolo sulle vicende storiche di queste contrade. Poi analizzano l'architettura, l'ornamentazione lapidaria, l'epigrafia, la pittura, sia della chiesa che del refettorio.

Dalla storia sappiamo, che la chiesa fu costruita fra gli anni 1081-1085; i Benedettini vi hanno aggiunto verso l'anno 1110 l'*exo*-

narthex, secondo gli schemi pugliesi. L'imperatore Michele VIII Paleologo vi fece dipingere nell'anno 1281-82 i ritratti dei suoi familiari in qualità di donatori, secondo uno schema che divenne di regola nei secoli seguenti. Verso il 1300, Apollonia fu conquistata dal re serbo Uroš II Milutin. In questo periodo fu affrescato il refettorio. I Turchi conquistarono Apollonia nel 1417 e da allora inizia la lenta decadenza sia della vita monastica, che del complesso architettonico. In due tavole a colori e in altre in bianco-nero gli AA. documentano anche fotograficamente lo stato attuale dell'antico monastero.

M. LACKO S.J.

Charalambia COQUIN, *Les édifices chrétiens du Vieux-Caire*. Vol. I: *Bibliographie et topographie historiques*, « *Bibliothèque d'Etudes Coptes* » XI, Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire 1974 [sic! mais le dépôt légal français est daté du 3e trimestre 1976], pp. XXV+218, 10 planches.

« Notre but en composant ce volume I n'a pas été de faire à proprement parler l'histoire de ces monuments, mais plus modestement de présenter dans un ordre logique les renseignements fournis par les auteurs anciens ou modernes, sans chercher à en faire la critique ou à les confronter pour en tirer la vérité historique: notre intention a été seulement de fournir un guide bibliographique » (p. VI).

Les 18 édifices étudiés ici (dont 15 sont coptes) sont distribués sur 3000 mètres, du nord au sud. La planche IX donne une idée claire de leur disposition:

1) groupe du Nord: église de saint Ménas et les quatre monuments du quartier de saint Mercure (= Dayr Abū s-Sayfayn);
2) groupe central, appelé Qaṣr aš-Šam' (ou: al-Ǧam'): églises de la Mu'allaqah, de saint Serge, de sainte Barbe, de saint Georges, de Qaṣriyyat ar-Rayḥān, et le couvent des religieuses; église grecque de saint Georges; hospice et chapelle des Franciscains; synagogue des Banī 'Ezra;
3) groupe du Sud: église de la Vierge à Babylone ad-Darağ, les deux églises de Dayr Tādrus, église de saint Michel du Sud.

Cinq de ces églises sont particulièrement importantes dans l'histoire de l'Eglise Copte: celle de saint Ménas (p. 3-11), de saint Mercure (p. 13-36), de la Mu'allaqah (p. 63-86), de saint Serge (p. 87-113) et de sainte Barbe (p. 115-130). A travers elles, c'est un aperçu de l'histoire de l'Eglise Copte au moyen âge qui est esquissé.

Chaque édifice est étudié en deux sections:

1) Bibliographie historique: appellations reçues au cours des siècles, renseignements sur la construction, destruction et réédification; évènements dont il fut le théâtre et personnages qui y jouèrent un rôle.

2) Topographie historique: présentation des éléments permettant de reconstituer l'état ancien de l'édifice: bibliothèque, mobilier, icônes, etc.

En parcourant la première section, on est frappé par le fait que toutes ces églises furent détruites à plusieurs reprises par les Musulmans, pour être inlassablement reconstruites par les Chrétiens. Ainsi, Saint-Ménas fut détruite en 725 et 1164, puis pillée en 1321. Saint-Mercure fut détruite avant 974, puis le 24 novembre 1168, puis fermée au culte en mars 1301 pendant une douzaine d'années. La Mu'allaqah fut détruite vers 840, transformée en mosquée le 23 juillet 1012, pillée en 1240 (ou 1252), saccagée en 1290-93, fermée au culte en mars 1301, fermée encore en janvier 1316 pour deux mois, brûlée partiellement le 8 mai 1321, détruite le 18 août 1384, et partiellement abattue en octobre-novembre 1438. Ces faits témoignement de la difficile situation des Chrétiens d'Egypte durant tout le Moyen Age; ils expliquent la conversion à l'Islam d'un certain nombre d'entre eux, et la solidité de la foi de ceux qui ne se convertirent pas. Ils font aussi comprendre bien des situations actuelles.

Cet exemple montre le parti que l'on peut tirer de l'ouvrage. Il concerne quatre aspects de l'Eglise Copte: histoire des églises, de l'art, des manuscrits, et des relations de l'Eglise avec l'Islam. L'intérêt de cet ouvrage de consultation vient du rapprochement de sources variées: historiens arabes, pèlerins européens, vies de saints et autres textes littéraires, colophons de manuscrits, catalogues de musées ou de bibliothèques, documents archéologiques, études anciennes ou récentes.

On regrettera cependant que l'auteur ait utilisé les traductions, de préférence aux originaux arabes. Ainsi, pour l'*Histoire* d'Eutychius, pour celle d'Abū Ṣāliḥ (alias Abū l-Makārim), pour celle de la construction de l'église de saint Serge, pour les colophons des manuscrits arabes du Caire, etc.

Une petite addition. L'auteur mentionne le fameux copiste Ibrāhīm Abū Ṭabl Ibn Sim'ān al-Ḫawāniki, qui serait devenu prêtre de l'église de saint Mercure. Elle indique (p. 25) deux de ses manuscrits, et en rajoute trois aux addenda (p. 212). En réalité, on connaît au moins 52 manuscrits datés. J'en ai mentionné la plupart, à propos du *Sbath 1040*, dans mon article intitulé *Nouveaux renseignements sur le* Tahḏīb al-Aḫlāq *de Yaḥyā Ibn 'Adī et sur le « Taymūr Aḫlāq 290 »*, in *Arabica* 26 (1979), p. 158-178, ici p. 166 note 1. D'après certains renseignements, il desservait l'église des saints Cyr et Jean (non celle de saint Mercure).

Il nous reste à souhaiter que d'autres chercheurs, stimulés et aidés par cet ouvrage, rédigent des monographies sur telle ou telle église du Vieux-Caire, en élaborant tous les renseignements fournis ici et en les complétant. Souhaitons aussi que l'Auteur publie bientôt son deuxième volume, et qu'elle puisse étendre cette même étude aux autres églises du Caire et d'Alexandrie.

Khalil SAMIR S.J.

Marcell Restle, *Studien zur frühbyzantinischen Architektur Kappadokiens.* Mit 219 Abbildungen auf Tafeln und 63 Plänen, in-4°, « Österreich. Ak. der Wiss., Philos.-Hist. Klasse, Denkschriften, 138. Veröffentlichungen der Komission für die Tabula Imperii Byzantini » 3, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienne 1979. T. 1. Text, pp. 175; t. 2. Abbildungen und Pläne.

Les églises de Cappadoce ne sont pas des inconnues. Strzygowski et de Jerphanion en ont visité plus d'une, et Mme N. Thierry en a récemment décrites l'une ou l'autre. Mais une étude cohérente des parentés, une application systématique des derniers progrès de la métrologie (p. 89-135) n'avaient jamais été mises à profit dans cette province de l'ancienne architecture chrétienne. Une première partie classe les sites envisagés d'après le plan fondamental: édifices à longue nef unique à Anatepe, Sarigöl, Soğanli, Virhanşehir et Yedikapulu, quatre églises (p. 23-27); les mêmes flanquées d'un *parekklesion*, quatre églises à Çavdarlik, Gereme, Tilköy (Diocésarée) et Virhanşehir (p. 28-33); six basiliques à triple nef (p. 34-38) et huit bâtiments cruciformes (p. 49-73), enfin trois octogones dont le plus ancien, paradoxalement, n'est conservé que sur parchemin, dans la lettre 25 de Grégoire de Nysse à Amphiloque, où l'octogone de Nysse est décrit avec tant de précision que les architectes ont pu en tirer le plan 58 comme s'ils avaient pu en dégager les restes. La technique de construction (p. 137-152) et les formes, toutes dépourvues de narthex (p. 153-166) sont examinées ensuite. Enfin avec une prudence avertie, les auteurs, pour ne pas décevoir le lecteur envieux de datations, offrent une vue globale de l'échelonnement des techniques à travers le temps. Tous ces monuments paraissent antérieurs au VIIe siècle. Le lecteur habitué à l'architecture chrétienne du Caucase est immédiatement frappé des parentés évidentes, et se rappelle que Grégoire l'Illuminateur fut consacré à Césarée de Cappadoce, tandis que Nino de Géorgie serait originaire, elle aussi, de la même Cappadoce. Si les monuments arméniens sont mieux accessibles à travers diverses monographies occidentales comme celles de M. d'Onofrio, on peut cependant regretter que les synthèses plus vastes de Giorgi Tchubinašvili et Vakhtang Beridze ne soient pas même mentionnées. Il n'y a de référence qu'à la traduction russe de Šalva Amiranašvili. Espérons qu'à l'avenir, la comparaison puisse être plus complète de ce côté.

La plupart des sites fouillés se trouvent à une centaine de kilomètres au sud-ouest de Kayseri, mais le tombeau romain dont la solide triple porte fait songer à Qalaat Sim'ân est à une soixantaine de kilomètres au sud-est, à Şar. Les accès de ces ruines isolées ne doivent pas être aisés. Gereme est à mi-hauteur sur les pentes du mont Argée. Les archéologues ont rassemblé dans ce bel album l'expérience minutieuse de plusieurs années de fréquentation des sites. L'ouvrage est digne de la collection solide où il figure, dans la *Tabula* de l'Empire Byzantin, dirigée par H. Hunger.

M. van Esbroeck S.J.

Artistica

A. Cutler, *Transfigurations. Studies in the Dynamics of Byzantine Iconography*, The Pennsylvania State University 1975, pp. 158+107 tables.

Sotto un titolo enigmatico l'autore esprime non tanto il contenuto del libro quanto piuttosto un atteggiamento che gli sta a cuore: la dinamicità delle forme iconografiche (ne tratta nel primo breve capitolo). Si dice facilmente: « I santi bizantini non si muovono ». Ma che errore sarebbe supporre che qualche particolare forma abbia sempre lo stesso significato. I singoli elementi devono essere inseriti nel loro particolare tempo e nelle circostanze. Ci vuole spesso molto studio comparativo per decifrare questo dinamismo storico.

Il metodo scelto dall'autore emerge nel secondo capitolo. Esso viene applicato allo studio del trono in forma di lira (the lyre-backed throne), presente nelle immagini dell'imperatore bizantino, in quelle del Cristo Pantocratore e della Madonna. Secondo l'A., sono vane le analogie con le immagini precristiane. Artificiale e senza fondamento è l'appellarsi al precedente del trono di Davide, re e salmista. Secondo l'autore il trono a forma di lira è una invenzione cristiana, nata dalla comparazione di Cristo con Orfeo. Quest'ultimo fu rappresentato con la lira mentre con il suo canto pacifica gli animali che altrimenti si divorerebbero a vicenda. Eusebio di Cesarea compara il corpo di Cristo con la lira sulla quale suona il Verbo Divino e mette in armonia le nature diverse. Prelato di corte lo stesso Eusebio applica nella *Laus Constantini* la stessa lode all'imperatore cristiano, immagine di Cristo. Questa spiegazione è confermata con il fatto che il Cristo in S. Apollinare Nuovo (Ravenna) non tiene in mano lo scettro ma il plettro dell'arpa. All'inizio del sec. 13° questa forma del trono scompare definitivamente. L'analogia con Orfeo non si comprendeva più.

Il titolo del terzo capitolo è di nuovo un poco enigmatico: la proskynesis e l'anastasis. Diversi modi di prostrazioni, genuflessioni, inclinazioni che si incontrano nell'iconografia vengono interpretati nei loro vari significati possibili: soggiogamento e sottomissione, saluto e venerazione, oblazione e dedicazione, penitenza e preghiera, riconoscenza della volontà e della gloria di Dio. Ma ciò che maggiormente interessa l'autore è la prostrazione di Adamo e di Eva nelle immagini dell'Anastasis. Qui il gesto sembra essere carico di signifi-

cato profondo: chi volontariamente si abbassa lo fa con la speranza di essere elevato. Adamo e Eva, rappresentanti di tutta l'umanità condannata a morte negli inferi, si prostrano davanti a Cristo, preannunciando così l'imminente risurrezione.

L'antica dea Tyche, venerata a Constantinopoli, può aver avuto (come mostra l'ultimo capitolo del libro) un ruolo nello sviluppo delle immagini della Madonna venerata sotto nomi di « porta divina » e « protettrice della città ».

Il libro tocca diversi problemi, manca, tuttavia, un equilibrio fra le varie parti. Il primo capitolo costituisce una breve introduzione metodologica, l'ultimo risulta alquanto vago. Perciò vogliamo sottolineare che il vero valore dello studio è da ricercarsi nel secondo e terzo capitolo, che sono veri e propri studi che meritano l'attenzione. Chi potrà immaginare (se non ha controllato l'indice), che dietro un titolo costituito da voci quali « transfigurations » e « dynamics » potrà avere informazioni sul « trono » e sulla « proskynesis-anastasis »?

T. ŠPIDLÍK S.J.

Sirarpie DER NERSESSIAN, *L'Art Arménien des origines au XVIIe siècle.* « Orient et Occident », Arts et Métiers Graphiques, exclusivité Flammarion, Paris 1977, cm. 37×28, pp. 272, 127 riproduzioni a colore, 52 in b. e nero, 16 tavole, 2 carte.

Contesa tra Bisanzio e la Persia, baluardo cristiano di fronte al mazdeismo prima e poi all'Islam, l'Armenia, pur in mezzo alle guerre ed alle invasioni ha saputo creare una propria arte. La presente pubblicazione ne raccoglie le espressioni più significative dagli inizii fino al secolo XVII, illustrandole con splendide riproduzioni tanto più preziose in quanto si tratta di opere difficilmente accessibili, pressocchè sconosciute, molte delle quali — soprattutto gli edificii — già gravemente danneggiate, stanno per andare in completa rovina.

L'Autore ha scelto con gusto e competenza per ognuno dei periodi della storia armena le opere più rappresentative nell'architettura, scultura e pittura con particolare riguardo alle miniature che meglio delle altre opere di pittura hanno potuto essere conservate. L'esposizione chiara e ricchissima di riferimenti alle condizioni storiche, collocando le opere nel loro ambiente vivo, ne permette una piena valutazione. Emergono particolarmente l'architettura delle chiese con la struttura delle loro originalissime cupole, le sculture che ne adornano le pareti esterne, le stele funerarie e i khatchk'ars. Monumenti caratteristici dell'arte armena, questi ultimi consistono in croci scolpite sulle stele di pietra erette alla memoria di personaggi defunti. L'interno ne è ornato con motivi geometrici ricamati a gior-

no e con scene figurative le quali però sono più frequenti nella parte esterna della croce.

Notevole invece risulta fin dall'inizio l'influsso bizantino e più tardi anche quello persiano sulle miniature delle quali si possono ammirare splendide riproduzioni.

Un elenco bibliografico e gli indici delle riproduzioni e dei nomi completano il volume. Scorrerne le pagine sarà per lo studioso come per il profano un arricchimento dello spirito e un diletto per gli occhi.

P. STEPHANOU S.J.

Studies in Eastern Chant, General Editors Egon WELLESZ and Miloš VELIMIROVIĆ, Vol. IV, ed. by Miloš VELIMIROVIĆ, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N.Y. 1979, pp. 248.

Los tres primeros volúmenes de esta colección habían sido publicados por OXFORD UNIVERSITY PRESS, siempre bajo el nombre de los mismos editores en 1966 (cf. recensión de B. di SALVO en OCP XXXVI (1970) p. 185.7), en 1971 y en 1973. La intención de los editores (cf. vol. IV, p.-1) era de publicar un volumen cada dos años; se espera de ahora en adelante conseguirlo y asi lo deseamos. Esta colección había nacido como un complemento de *opera minora* al MONUMENTA MUSICAE BYZANTINAE. Era una idea de E. Wellesz. Este IV volumen trae el necrologio del gran musicista y bizantinólogo, fallecido en 1974.

El volumen se compone de 13 trabajos de alto valor técnico musical, que no hacemos sino apenas citar:

1. – *In memoriam Egon Wellesz*, p. 1.
2. – MICHAEL ADAMIS, Atenas, *A Reference to the Relations of Eastern and Western Chant*, pp. 3-4.
3. – ILONA BORSAI, Budapest, *Deux chants caractéristiques de la Semaine Sainte Copte*, pp. 5-27. 14 páginas del trabajo, litúrgicamente muy explícito, son de música en transcripción moderna.
4. – DIMITRI E. CONOMOS, Vancouver, *The Iviron Folk-songs – A re-examination*, pp. 28-53. También aquí 14 páginas son de transcripción musical moderna, de cantos que hasta ahora se habían interpretado con dificultad y no del todo exactamente.
5. – ENRICA FOLLIERI, Roma, *The "Living Heirmologion" in the Hymnographic Production of John Mauropus. Metropolitan of Euchaita*, pp. 54-75. De este autor la Follieri ya había publicado una parte — 8 cánones paracléticos — en 1968 (cf. recensión C. Capizzi en OCP XXXV (1969) p. 275-7). Este trabajo es

naturalmente más completo, por no decir total. Largas listas de *incipits* griegos y tablas segun la reciente numeración sistemática de los *heirmoi* griegos de J. Raasted (cf. p. 59).

6. – CHRISTIAN HANNICK, Münster, *Les Lectionnaires Grecs de l'Apostolos avec Notation Ekphonétique*, pp. 76-80.
7. – DENISE JOURDAN-HEMMERDINGER, Thiais, France, *Nouveaux fragments musicaux sur papyrus (une notation antique par points)*, pp. 81-111. A la transcripción diplomática de tres fragmentos, sigue una explicación razonada de su posible interpretación.
8. – E. E. PENNINGTON, Oxford, *Seven Akolouthiai from Putna*, pp. 112-133. El monasterio de Putna en Moldavia aparece como un cruce de caminos entre las tradiciones musicales griega y eslava, y naturalmente rumena. Interesante estudio de documentos desde el punto de vista musical y puremente liturgico.
9. – DANICA PETROVIČ, Belgrado, *Hymns in Musical Manuscripts and Modern Editions in Honour of Serbian Saints*, pp. 134-139.
10. – E. J. REVELL, Toronto, *Hebrew Accents and Greek Ekphonetic Neumes*, pp. 140-170. Todas las tradiciones son pasadas en revista: la « Standard Tiberian » bíblica, la palestina y la babilonia; luego la rabínica y finalmente las griegas y siriacas.
11. – NANNA SCHIØDT and BJ. SVEJGAARD, Copenhagen, *A Method for Indexing Byzantine Music*, pp. 171-176. Reduciendo a letras de códice los modos musicales, los tonos iniciales, los neumas, los intervalos, las referencias al manuscripto codificado, más al sistema anterior de Tillyard, el computer debería ponerse al servicio de la catalogación tanto deseada de la melodía abundante como las arenas del mar que nos legaron los bizantinos.
12. – GREGORIOS Th. STATHIS, Atenas, *An Analysis of the Sticheron "Ton hēlion krypsanta" by Germanos, Bishop of New Patras. [The Old "Synoptic" and the New "Analytical" Method of Byzantine Notation]*, pp. 177-227. El artículo comienza con una constatación, o mejor dicho con una opinión de los maestros del Autor: "The transcriptions of Byzantine music from the old manuscripts dating from the twelfth to the fifteenth centuries, rendered into the five-line stave by Western musicologists are completely wrong and stand in opposition to the present-day practice of Byzantine music of the Greek Orthodox Church". El Autor, que ha estudiado a fondo la cuestión con los musicólogos bizantinistas occidentales, matiza bastante el apriori de sus maestros.
13. – EDWARD V. WILLIAMS, Lawrence, Kansas, *The Kalophonic Tradition and Chants for the Polyeleos Psalm* 134, pp. 228-241. La notación musical, moderna, ella sola ocupa siete páginas.

El libro termina con dos índices: el de compositores bizantinos y el de códices citados en el volumen.

Es un libro al alcance de pocos por su alta especialización, pero que sin duda será un instrumento de trabajo muy útil para los que ya conocen los tres primeros volúmenes de la colección, y sobre todo los Monumenta Musicae Byzantinae.

M. ARRANZ, S.J.

Ascetica et Mystica

Bishop ALEXANDER (SEMENOFF – TIAN – CHANSKY), *Father John of Kronstadt*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1979, pp. 197.

In 1909, a year after the death of John of Kronstadt, the Russian National Union of Michael the Archangel published his biography under the title *Otec Ioann Kronštadtskij*. On the last page there was announced the constitution of a team of thirteen men from different walks of life who declared they would put out a complete biography of the saintly Russian priest. The plan was never carried out. Since that time numerous booklets, memoirs and articles have been published. The book under review is one of the best of the rather numerous biographies, though it is not satisfactory in all respects. There is no scholarly apparatus, the indication of sources is casual, and the footnotes are inadequate. The Russian edition of the book published in New York 1955 listed on pages 377-380 some bibliography and the writings of John of Kronstadt; this is missing in the English edition. But the complaints lose their weight when compared with the way the author mastered his subject, the interior life of the priest, which he illustrated by well chosen texts from the writings of the saint and by reminiscences of persons who knew him well.

John Il'jič Sergiev was born in 1829 in the village of Sura 'some hundreds of versts distant from Archangelsk' — says the author (p. 6) — more accurately, on the river Pinega, a right tributary of the Sev. Dvina, 180 versts from Archangelsk. He attended the seminary in Archangelsk, later the ecclesiastical academy of St. Petersburg. In 1855 he was ordained priest and served at St. Andrew's sobor, on the island Kotlin, some 30 km from the estuary of the Neva.

Many inhabitants of the island belonged to the military garrison; for some reason Kotlin attracted many outcasts and beggars. John Il'jič instituted a parochial trust for the care of the poor. A more important step was the building of the Home for Constructive Labour; and such factories were later opened also in other cities of Russia. The author draws attention to a similar approach to social problem

in the Russian priest and in St. Vincent de Paul (p. 21). Fr. Antoine Staerk O.S.B., the translator of the book by John of Kronstadt. 'My Life in Christ' into French, discovered in the Russian Saint some traits allied to the spirituality of St. Francis of Sales.

A whole range of particulars makes him sympathetic to Catholics. He used to say the Holy Liturgy every day — what is not customary in the East. He warmly recommended daily communion and he considered the Eucharistic sacrifice — 'God's heavenly service on earth' (p. 34) — focal to any Christian life. He recommended frequent confession, while among the Russian Christians the season for this, almost exclusively, was Lent. At times he heard confessions from two o'clock in the afternoon till two o'clock at night (p. 31). In this assiduity in hearing penitents he was inspired by the same zeal as St. John Vianney in the West. Of course, no direct Catholic influence is asserted; there was in both cases at work the same spirit of renewal, rooted in the common Christian tradition.

The holy priest of Kronstadt was deeply permeated also by Greek-Russian spirituality. His words 'we possess in the heart a true barometer which registers the rise and fall of our spiritual life; we also could call the heart a compass' (p. 66) and analogous expressions relating to 'heart' recall to mind the spirituality of his contemporary Feofan Zatvornik (1815-1894). (This particular has been examined carefully by Thomas Špidlík, *La doctrine spirituelle de Théophanes le Reclus, Le Cœur et l'Esprit*, Rome 1965).

On pages 163-183 are registered well documented cases of miraculous deeds and healings. They concern mostly the mentally sick or obsessed, blind people and alcoholics.

Reading the book one becomes convinced that Russian spirituality of the nineteenth century has more to offer than most Christians surmise.

J. Krajcar S.J.

Nicholas Arseniev, *Mysticism and the Eastern Church*, translated from the German by Arthur Chambers, with a Preface of Friedrich Heiler and Evelyn Underhill, ST Vladimir's Seminary Press, Crestwood N. Y. 1979, pp. 173.

Le Professeur Arseniev fut un grand spécialiste de la spiritualité, principalement orientale. Le volume présent est la traduction anglaise d'un essai paru en allemand en 1924: *Ostkirche und Mystik*. Bien que cette publication en langue anglaise paraisse bien tardive, les Editeurs ne courent aucun risque, car comme *L'Orthodoxie* de S. Boulgakov, cet essai du Professeur Arseniev reste toujours actuel et utile.

Une première partie cherche à déterminer l'esprit de l'Eglise orientale: primauté de la Résurrection et la joie qu'elle confère à la vie chrétienne. Cette joie pascale est ensuite illustrée par les textes

de la liturgie orientale et manifestée dans la conception même de la spiritualité ascétique et mystique de l'Orthodoxie, nourrie des écrits des Pères, abondamment cités.

L'A. développe ensuite les thèmes de la joie et de la transfiguration en les confrontant avec d'autres spiritualités, chrétiennes ou non; à l'aide de nombreux textes le plus souvent cités dans la langue originelle. C'est un véritable florilège que nous vaut sa vaste érudition.

Si l'on fait abstraction du ton quelque peu lyrique — je soupçonne que ces chapitres furent d'abord rédigés en style parlé, car Arséniev fut un conférencier infatigable et très écouté —, ce volume nous offre une excellente introduction au mysticisme chrétien oriental, qui, si elle n'a rien de systématique, a l'avantage de nous initier à ses formes vécues.

G. Dejaifve S.J.

Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et mystique, fasc. LXVIII-LXIX, Beauchesne, Paris, 1979, col. 1025-1632 del vol. X.

Come abbiamo già fatto in altre occasioni, segnaleremo le voci che riguardano personaggi bizantini ed orientali.

P. Stiernon, con la solita accuratezza, ha svolto le voci relative ai bizantini: in ordine cronologico essi sono: S. Méthode, patriarche de Constantinople, S. Michel le Syncelle, Métrophane Kritopoulos, Métrophane de Smyrne, Michel Maleinos, Élie Miniatis, Méthode Anthrakitès. A questi è da aggiungere la voce Michel Choniatès redatta da S. Solignac.

La spiritualità siriaca è questa volta rappresentata soltanto da Moïse Bar Képha (T. Graffin); quella armena da Mesrop e da S. Moïse de Khorène (B. L. Zekiyan).

Per gli slavi abbiamo un lungo articolo sul monachesimo russo, svolto da É. Behr-Sigel, ben conosciuta per i suoi saggi agiografici. L'impostazione dell'articolo rispecchia l'atteggiamento di quest'autrice. Dedica, infatti, un largo spazio ai personaggi più conosciuti, ma si concentra meno su temi d'altro interesse. Mancano del tutto, per es., le notizie sulle Regole monastiche (ciò forse si potrà rimediare in futuro sotto la voce « Règle »?), persino il Patericon Pečerskij è tralasciato. In compenso si offre una visione globale della spiritualità russa come tale. Nella bibliografia dell'articolo il libro di F. von Lilienfeld (*Nil Sorskij und seine Schriften*, Berlin 1963) non avrebbe dovuto mancare.

Riguardano l'Oriente cristiano varie voci generali, in specie Messaliens (J. Guillaumont), Metanoia (J. Guillet), Monachisme (soprattutto la parte redatta da J. Gribomont sulle origini del fenomeno monastico). Ci sorprende che nella bibliografia non si faccia menzione degli articoli del Dizionario degli Istituti di Perfezione che sta pubblicando la Società di S. Paolo a Roma. Inoltre una piccola

distrazione, strana per la verità, nella colonna 1525: si elencano le voci che, nel Dizionario, riguardano il monachesimo e manca la *Contemplation*.

Per l'articolo *Miracle* ci permettiamo di notare che più degli altri aspetti la relazione fra il miracolo e la preghiera dovrebbe trovare posto proprio nel presente Dizionario. Similmente nella voce *Mneme Theou* non è tanto importante la constatazione che molti la raccomandano, quanto piuttosto il problema di *come* conservarla.

T. ŠPIDLÍK S.J.

Pierre KOVALEVSKY, *Saint Sergius and Russian Spirituality* — translation by W. ELIAS JONES, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood N.Y. 1976, pp. 190.

Pierre Kovalevsky, en historien de métier, resitue Saint Serge dans le grand courant de la spiritualité russe. Celle ci se distingua, dès ses origines, par une prédilection pour l'aspect sacramentel et le culte des icônes, la conversion de la Russie au christianisme, ayant eu lieu après le triomphe de l'Orthodoxie sur l'iconoclasme.

L'A. nous relate ensuite la vie de Saint Serge d'après les sources: les vies d'Epiphane le Sage et de Pachome le Logothète. Il esquisse ensuite l'influence de ce grand initiateur sur le développement de la spiritualité russe avec sa tendance à unir contemplation et dévouement actif pour les pauvres et les malheureux. Le Monastère de la Trinité Saint Serge en fut le témoin vivant pendant des siècles, en assumant, en outre, dans la vie nationale russe, un rôle de premier plan que reconnut le régime soviétique, qui respecta ce lieu de pèlerinage et y autorisa le maintien d'une Académie théologique de renom, dont l'Institut Saint Serge de Paris a prolongé, en Occident, la tradition.

D'excellentes illustrations — reproductions de peintures murales et de mosaiques, enrichissent ce volume qui dès sa publication en langue française, en 1958, dans la collection « Maitres spirituels » (ed. du Seuil) connut déjà un réel succès.

G. DEJAIFVE S.J.

Mistica e misticismo oggi, Settimana di Studio di Lucca (8-13 settembre 1978) Centro Italiano Spiritualità della Passione, PP. Passionisti, piazza Ss. Giovanni e Paolo 13, Roma 1979, pp. 794.

Sono gli atti di un congresso tenuto a Lucca, patria di S. Gemma Galgani, in occasione del centenario della nascita della santa, nei giorni 8-13 settembre 1978. La ricorrenza è stata occasione per riflettere non soltanto sulla santa lucchese e sulla sua mistica personale, ma sulla mistica in genere e sulla attualità della mistica.

Infatti le circa 800 pagine del volume contengono 70 relazioni e comunicazioni che si articolano attorno a cinque tematiche principali (rapporti della mistica con il Cristianesimo, con la filosofia, con il dialogo ecumenico, con la promozione umana e con la vocazione evangelica alla santità) o si inseriscono in quattro Seminari (di antropologia, di spiritualità, di pastorale e di biografia della santa).

Non possiamo in questa sede soffermarci su tutti i settanta contributi. Molti sono di ottimo livello. Tra quelli che più hanno attirato la nostra attenzione citiamo C. M. MARTINI, *Vangelo della passione ed esperienza mistica nella tradizione sinottica e giovannea*. L'attuale arcivescovo di Milano, tornando sulla sua ipotesi che i 4 vangeli corrispondano a quattro distinti gradini dell'esperienza cristiana, legge nel vangelo di Luca un avvio alla comprensione del mistero della passione e in quello di Giovanni una guida alla comprensione mistica della passione stessa. Lo storico delle religioni U. BIANCHI, *Osservazioni storico-religiose sul concetto di mistica*, si muove da par suo nel comparativismo religioso. Ma la poesia sul puro amore di Dio, che attribuisce a Teresa d'Avila, è invece parafrasi dei versi arabi di Rābi'a al-'Adawiyya (†801) la mistica musulmana precorritrice del Sufismo.

Della mistica islamica, in particolare dell'Iran, ha trattato F. DI GRAZIA, *L'esperienza mistica nell'Islam sci'ita*. Ma l'intervento a nostro parere, migliore nell'ambito della storia delle religioni è stato quello di C. CONIO, *Misticismo indiano contemporaneo*, per la netta distinzione fra *epoché* fenomenologica e valutazione teologica cristiana, che non vanno sovrapposte. È davvero « metodologicamente scorretto portare la riflessione sulla mistica entro la sfera dogmatica di altre religioni al di fuori del proprio contesto » (p. 158). Altro errore metodologico è il rifugiarsi dietro artificiose distinzioni fra mistica naturale e soprannaturale, tra mistica sacra e profana (*ibid.*).

La aggiornata e intelligente impostazione metodologica della CONIO non è evidentemente condivisa da tutti i partecipanti al congresso. Infatti, come si trovano lungo le pagine del volume, diverse definizioni della mistica (pp. 152, 435, 506, 557 ecc.) così altri Autori contraddicono le pregiudiziali di metodo della CONIO. Per esempio H. STRAELEN, *Il misticismo nelle religioni attuali sorte in Giappone* (deve trattarsi del noto Verbita, missionario in Giappone, Henry Van STRAELEN) si muove in tutt'altra prospettiva, quando giudica la mistica zen con le stesse categorie con cui giudica la mistica cristiana. Secondo la CONIO e anche secondo noi, è una procedura ingiusta nei confronti della mistica zen. Del resto, quando lo stesso Autore esclude, in base a una parola di Teresa d'Avila, che la mistica cristiana possa mai ricercare, come fa lo Zen, il « vuoto » intellettuale, egli è ingiusto, non solo nei confronti dello Zen, ma anche nei confronti della mistica dell'Oriente cristiano (p. 562). Infatti Evagrio Pontico ha predicato molto contro i pensieri, i *logismoi* e Massimo il Confessore raccomanda instantemente di guardarsi dall'abuso dei

pensieri, perché non si peccherebbe mai nelle azioni se non si peccasse prima nei pensieri.

La mistica dell'Oriente cristiano è ponte tra mistica cristiana e mistica dell'Oriente non cristiano. Perciò constatiamo favorevolmente come la mistica dell'Oriente cristiano avesse al congresso di Lucca i suoi cultori. Infatti, non solo ci furono contributi che ne trattarono esplicitamente: T. ŠPIDLÍK, *Influsso dei mistici russi nella letteratura russa moderna*; R. ŽUŽEK, *Una mistica per oggi: la visione sofianica della realtà* (*Sergio Bulgakov*); ma si ebbero anche interventi che ne trattarono indirettamente. Per esempio, A. QUERALT, *L'attuazione dei sensi interni e la purificazione della fede*, risale a Origene, Metodio d'Olimpo, Evagrio, Basilio, Gregorio di Nissa per cercare antesignani di quella *applicazione dei sensi* che Ignazio di Loyola raccomanda nei suoi Esercizi Spirituali.

I Padri Passionisti, tra i quali Gemma Galgani trovò un illuminato direttore di spirito e un primo biografo nella persona del Padre Germano, prima di averli sollerti postulatori della sua causa di canonizzazione (pp. 727-737) sono meritevoli di plauso per aver organizzato il congresso centenario e per aver edito questo volume.

Confessiamo che ci saremmo aspettati un'appendice bibliografica su Gemma Galgani come mistica. Notiamo con rammarico un certo numero di errori di stampa. Inoltre, l'aver voluto dare in italiano i contributi redatti in altra lingua ha creato problemi supplementari talvolta mal risolti. Di fatto R. ŽUŽEK pubblica in questa rivista alle pp. 161-167 la sua relazione redatta in spagnuolo che non è stata resa fedelmente in italiano.

V. POGGI S.J.

Jan PRYSZMONT, *Życie chrześcijańskie jako realizacja zbawienia. Doktryna moralna biskupa Teofana Pustelnika*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa, 1979, pp. 226.

Quand j'ai publié en 1969 dans notre collection (OCA 172) mon étude sur Théophane le Reclus, j'étais dès le commencement convaincu qu'il s'agissait d'un auteur classique, dont la connaissance est indispensable pour qui s'occupe de la spiritualité russe et orientale en général. Le but de mon travail était double: d'une part donner une image complète de l'enseignement spirituel de Théophane, et d'autre part me concentrer sur l'aspect qui me semble central: le cœur comme siège de la vie spirituelle. En même temps je me suis rendu compte de la nécessité d'autres études approfondies. En particulier, j'ai déjà, en son temps, suggéré que quelqu'un puisse éclaircir mieux la doctrine théophanienne sur le péché.

Pour ce motif j'accueille avec satisfaction cette publication récente en langue polonaise de l'Académie de théologie catholique de Varsovie. L'auteur conçoit la doctrine morale de Théophane comme une « réalisation du salut ». Il a bien lu son auteur, il établit chacune

de ses affirmations par des citations. Cette précision, par ailleurs très louable, empêche malheureusement parfois d'avoir une vision d'ensemble. On sait que le problème du salut, de la rédemption, est devenu crucial pour la théologie russe. Le terme même de « rédemption » est devenu une pierre d'achopement. Il est jugé comme trop juridique, inacceptable pour la tradition orientale. Dans l'analyse de la doctrine théophanienne une certaine ouverture vers ces problèmes serait donc souhaitable. Mais d'autre part, nous comprenons les difficultés de l'auteur. On le voit empêché d'élargir l'horizon de son travail même pour des raisons matérielles: s'il est rédigé avec soin, le livre reste ronéotypé. Ce que nous souhaitons à l'auteur pour l'avenir, est de profiter de ses recherches et d'entrer dans le vaste terrain de la sotériologie moderne.

T. ŠPIDLÍK S.J.

Unseen Warfare as edited by NICODEMUS OF THE HOLY MOUNTAIN and revised by THEOPHAN THE RECLUSE. Translated by E. KADLOUBOVSKY and G. E. H. PALMER. Introduction by H. A. HODGES, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1978, pp. 280.

The *Combattimento spirituale* of Lorenzo Scupoli is a classic spiritual writing of the Counter-Reformation period (1589). It has been translated into many languages. In the eighteenth century the monk Nicodemus of Mount Athos was so impressed by it that he translated it into Greek, combining it with a shorter work also by Scupoli and giving it the title of *Unseen Warfare* (*Aoratos polemos*). In translating it he made various changes and adjustments to adapt it to the needs of Orthodox readers. In the foreword to the Russian version of Theophan the Recluse is said that "the book belongs to Staretz Nicodemus rather in the spirit than in the letter". Like Nicodemus, and on an even greater scale, Theophan allowed himself in translating it to make various adaptations.

The Greco-Russian *Unseen Warfare* was a success and it has an interest of its own. It is from it that the present translation into English is made (first published in 1952, London). The fact of the translation into Greek and Russian is a testimony of the extent of common ground which unites Christians of East and West.

The most drastic changes occur in the chapters dealing with the ways of prayer. It is the spirit of the Orthodox Church firmly adhering to its own ancient traditions in the life of prayer. Theophan's alterations are of several kinds: perpetual prayer, the abiding sense of God's presence in the soul, spiritual warmth of heart. They make the *Unseen Warfare* a worthy modern companion to the *Philokalia*, with which, both in Greece and in Russia, it has shared the same editors.

T. ŠPIDLÍK S.J.

Biblica

C. K. BARRETT, C. EVANS, F. FESTORAZZI, S. LYONNET, J. SANCHEZ BOSCH, A. VÖGTLE, V. WILCKENS, *Dimensions de la vie chrétienne* (RM 12-13) ed. Lorenzo de LORENZI, Série monographique de « Benedictina » Section biblico-œcuménique 4, Abbaye de S. Paul h.l.m., Rome 1979, pp. 294.

Ce volume réunit les Actes du 5ème congrès biblico-œcuménique tenu en 1974 à l'Abbaye St Paul hors-les-murs. Sous le titre général *Dimensions de la vie chrétienne*, il a abordé plusieurs thèmes des chapitres 12 et 13 de l'Epitre aux Romains: le culte en Esprit: 12,1-2 (Ch. EVANS) le corps du Christ et les charismes: 12,1-8 (SANCHEZ BOSCH), l'obéissance envers les autorités de l'Etat: 13,1-7 (Ulrich WILCKENS), la charité, plénitude dela loi: 13,8-10 (LYONNET) Paraclèse et eschatologie: 15,11-14 (VÖGTLE) Ethique et eschatologie (BARRETT), originalité de la morale chrétienne (FESTORAZZI).

Comme d'habitude, les Editeurs ont publié les textes dans la langue originale des conférenciers et reproduit les discussions dans les diverses langues employées: anglais, allemand, français, italien.

Il semble que le caractère œcuménique du Congrès résulte de la diversité confessionnelle des participants plutôt que des thèmes envisagés qui ne soulevaient pas des problèmes spéciaux. C'est ce qui apparait en tout cas du compte-rendu des discussions où les échanges entre spécialistes — pour la plupart exégètes de métier — ont un intérêt plus technique que confessionnel et où il n'est pas aisé de discerner un accord ni des conclusions, chaque spécialiste, selon sa coutume, restant sur ses positions.

G. DEJAIFVE S.J.

Manuel GUERRA, *Diccionario morfológico del Nuevo Testamento.* Diccionario y análisis morfológico de todas las palabras griegas del N. Testamento, incluidas las del aparato crítico. « Facultad Teológica del Norte de España. Sede de Burgos » 40, Burgos 1978, pp. 446.

Optimo instrumento de trabajo, que se define por su mismo título, destinado a clérigos (jóvenes o mayores, con los estudios de nuestros seminarios de hoy y de antaño) y a seglares, que movidos por el Espíritu, desearán acercarse a la fuente primordial de nuestra fe en Cristo, que es el texto griego del Nuevo Testamento. Al autor no le importa « repetirse » en la machacona, pero nada inútil tarea de darnos todas las formas existentes de las 5.436 palabras diferentes contenidas en el libro sagrado. Puede parecer ingénuo encontrarse en la misma columna el genitivo y el nominativo del mismo substantivo, o la segunda y la tercera persona del mismo tiempo de un verbo, y sin embargo este método servirá a evitar muchos titubeos y a acelerar la lectura del texto sagrado, que es lo que se pretende.

No vemos como cosa necesaria la impresionante serie de guarismos del segundo capítulo. Poca importancia tiene que una palabra se halle 10, 100 o 1000 veces, y aún menos saber que sabiendo tantas palabras, se pueden traducir tantas otras. Igualmente no era necesaria la teoría de la transcripción de los nombres propios, que en definitiva se transcriben según la tradición de nuestros traductores del pasado, casi siempre a través del latín. Algun caso merece atención, como por ejemplo: *Didaqué*, o *Diadajé*, o *Didaché*, o *Didakhé*; personalmente hubiéramos preferido: *Didakhê* (o *Didakhî*), para marcar bien la diferencia entre *eta* y *epsilon*. Con el mismo procedimiento del acento circunflejo se debe distinguir entre *omikron* y *omega*.

Un poco de bibliografía no hubiera venido mal: algún *lexikon* de este estilo (y existen varios y buenos, por ejemplo en alemán); falta la referencia al texto sagrado mismo, aunque no hubiera sido más que al N. T. Trilingüe de la BAC.

Acertada sobremanera nos parece la duda metódica y fundamental que el A. introduce (p. 8) sobre el valor de las traducciones de la Escritura (y de cualquier libro que se quiera traducir). No puede haber sino aproximación; algo para que el lector se oriente en su propia investigación, con la ayuda muy relativa de los diccionarios (no existe el diccionario absoluto) y aún de los comentarios especializados. Esto dicho, reiteramos nuestra opinión, que Manuel Guerra ha hecho obra útil para la mejor comprehensión del mensaje de Jesús.

M. ARRANZ S.J.

René KIEFFER, *Essais de méthodologie néo-testamentaire*, "Coniectanea Biblica" New Testament Series 4, CWK Gleerup, Lund Sweden 1972, pp. 86.

On n'ignore pas que l'exégèse, depuis un siècle, a subi d'incessants flux et reflux. Au vrai, elle est encore à la recherche de sa « méthode ». Aussi tout exégète qui réfléchit sur sa discipline pour tenter d'y voir clair, aborde une question qui devrait intéresser tous ceux qui sont attelés au problème de l'herméneutique, qu'elle soit scripturaire ou patristique (c'est sous ce dernier aspect qu'elle intéresse les lecteurs des OCP).

Cet ouvrage concis s'articule en trois chapitres.

Le premier envisage les présupposés d'une méthodologie néo-testamentaire. Puisqu'il s'agit d'un phénomène de communication humaine, l'A. étudie les facteurs décisifs de l'interprétation d'un texte, qu'ils soient d'ordre linguistique ou philosophique. Ici, moins

qu'ailleurs, le rôle du sujet ne peut être entièrement éliminé: « dans toute interprétation (exégèse), nous dit-il, il y a une certaine lecture (eiségèse) due à des préconceptions » (p. 21).

Un deuxième chapitre illustre ces présupposés dans un exemple concret: l'exégèse de la péricope des béatitudes (Mt 5, 5-11: Lc 6, 20-22).

Dans un troisième chapitre, plus synthétique, l'A. tente l'élaboration d'une synthèse méthodique.

Un tel ouvrage ne peut se résumer, tant il est riche: les notes y sont aussi importantes que le texte principal: elles ne se contentent pas d'appuyer par des citations les vues proposées, mais ouvrent de véritables pistes de recherche et de réflexion, ce qui n'est pas peu dire, tant la lecture comme la culture (philologique, philosophique) de l'A. sont vastes et admirablement documentées, à la grande manière de l'Ecole scandinave qui n'est inféodée à personne et puise dans les différentes aires culturelles: française, allemande, anglaise son bien qu'elle fait sien comme l'abeille fait son miel.

S'inspirant de l'aphorisme de J. B. Shaw (non cité): « la règle d'or, c'est qu'il n'y a pas de règles d'or », l'A. montre que les différentes méthodes, jusqu'ici préconisées en exégèse, si elles ont apporté quelques résultats valables, ne peuvent prétendre, chacune pour soi, à l'absolu » (p. 24).

Quand l'exégète a parcouru les différentes étapes de son travail: critique textuelle, critique des sources (problème souvent insoluble pour le N.T. c'est le cas, nous dit-il, pour la (ou les) péricope(s) sur les béatitudes (p. 36), étude du vocabulaire: les mots en eux mêmes, leur relation avec les phrases et l'ensemble où elles sont insérées le « corpus », il reste que, finalement l'exégète ne peut se contenter d'une application mécanique des « auxilia studiorum »: concordances, dictionnaires (même le Kittel's Wörterbuch) méthodes diverses qui, chacune, pour soi, ont leurs limites, qu'il s'agisse de la Formgeschichte, de la Tradition's ou Redaktion's-geschichte (p. 67, n. 48) ou du structuralisme qui fait bon marché de l'historicité (p. 43, n. 67) mais est appelé (ce qui requiert une certaine intuition sympathique) à comprendre un certain texte particulier, unique, les mots étant insérés dans un contexte réel » (p. 38, n. 40).

Aussi, faut-il se garder du dogmatisme régnant en exégèse (plus qu'on ne le pense), qu'il s'agisse de Bultmann (que l'A. a pris en défaut dans une autre monographie) ou d'autres pontifes régnants: « ce qui doit être banni en exégèse est l'esprit de chapelle avec des écoles rivales qui se méprisent réciproquement (p. 69 et n. 53).

L'A. fait une distinction tres intéressante entre « sens » (ce serait le « sens littéral » classique) et signification (p. 46). Peut-être pourrait on lui objecter qu'il n'a pas pris assez en considération le rôle de la foi pour établir le *sens* même du texte (puisqu'aussi bien il s'agit dans la Bible d'une Parole de Dieu à travers une parole humaine), ne la faisant intervenir qu'au niveau de la signification, fonction, nous dit-il, des facteurs subjectifs de réception (mais l'auteur humain est lui aussi « inspiré » dans la rédaction même de son texte et de son sens littéral).

L'A. n'a pas voulu écrire « Des prolégomènes à toute exégèse future » comme certains auteurs prétentieux l'ont fait en d'autres domaines dans des ouvrages volumineux. Il a eu en vue des étudiants qui « entrent en exégèse » et il leur a tracé quelques normes en vue de cet art, car c'en est un puisqu'il s'agit d'interpréter une pensée comme d'autres « interprètent » une sonate ou une symphonie et voilà pourquoi il y a si peu de grands exégètes comme de grands musiciens ou chefs d'orchestre. En vérité, l'A. est trop modeste: on pourrait tirer de son Essai (petit quant à son ampleur mais très suggestif par sa qualité) tout un florilège de remarques, d'observations, de normes concrètes, qui pourrait être et, ajoutons le, devrait être le vade-mecum de tout exégèt chevronné.

G. Dejaifve S.J.

Canonica

Ex aequo et bono. Willibald M. Plöchl zum 70. Geburtstag. Herausgegeben von Peter Leisching, Franz Pototschnig, Richard Potz. Universitätsverlag Wagner, Innsbruck 1977, pp. 572.

Il 7 luglio 1977 Willibald M. Plöchl, da più di 30 anni professore ordinario e Direttore dell'Istituto del Diritto canonico nella Facoltà di Diritto civile dell'Università di Vienna, compì il suo settantesimo compleanno. In questa occasione, tre dei suoi discepoli, gli presentarono una « Festschrift », benché dieci anni prima, per il suo 60mo egli ne avesse già ricevuto una simile, con il titolo *Speculum iustitiae et ecclesiarum*, dai Professori Hans Lentze e Inge Gampl. E non si può negare che il Prof. Plöchl se lo meriti, vista la sua non comune produzione scientifica, attestata alla fine del presente volume, che comprende oltre la sua monumentale *Geschichte des Kirchenrechts*, in 5 volumi (Wien-München 1953-1969), altri 3 libri, di cui uno in 2 volumi, più circa 74 articoli, direzione di tre riviste, ecc., senza dimenticare la sua attività d'insegnamento. In riconoscimento di questo e del suo interesse per il diritto canonico orientale, egli fu eletto nel 1969 Presidente della nuova Società del diritto delle Chiese Orientali, come pure nominato membro delle Commissioni orientale e latina per l'aggiornamento del diritto canonico.

Il presente volume contiene 24 contributi, divisi in 4 gruppi, secondo il campo degli studi di Pl., cioè storia del diritto canonico (10 articoli), diritto latino (9 art.), diritto orientale (3 art.) e Chiesa e Stato (12 art.). Sarebbe troppo difficile e lungo parlare di tutti i contributi; mi limiterò ad alcuni (15) che più m'interessano, facendo qualche osservazione al riguardo.

Il primo *Betrachtungen zur Systematik eines neuen Codex Juris Canonici*, è di STEPHAN KUTTNER, noto storico del diritto canonico. Non gli piace l'attuale divisione del CIC e quindi anche quella dello schema, inquanto meno adatto al diritto canonico, e vorrebbe, si tornasse in sostanza alla divisione precedente, specie quanto ai sacramenti, che premetterebbe alle varie parti del Codice. Ma come egli stesso riconosce, nessuna sistemazione è del tutto perfetta. Inoltre, si può aggiungere che sia la teologia che la morale trattano i sacramenti assieme, quindi è bene che lo faccia anche il diritto: ed esso lo farà, se i sacramenti formeranno anche nel Codice una certa unità. — Un tono, un poco nostalgico, contiene pure il contributo del giovane Prof. di Friburgo in Br., CARL GEROLD FÜRST: *Statim ordinetur episcopus, oder Die Papsturkunden 'sub bulla dimidia', Innozenz III. und der Beginn der päpstlichen Gewalt*, in un interessante studio storico, in polemica con la Costituzione di Paolo VI, *Romano Pontifici eligendo* (1.10.1975), che segue l'insegnamento del C. Vaticano II (cf. LG, n. 21) sull'origine della potestà episcopale, applicandola al neo-eletto Papa, se questi non è ancora Vescovo, correggendo il can. 219 CIC, che attribuisce all'eletto Pontefice « statim » dopo l'accettata elezione, piena potestà. Anche qui si può notare che la Chiesa riconosce una certa « evolutio dogmatum » e tutto ciò che essa comporta, cercando di applicarla anche nella sua disciplina, adattandola opportunamente.

Il secondo gruppo degli articoli, che si riferisce al diritto latino, comincia con l'art. di WILHELM ONCLIN, Prof. di Leuwen, Segretario aggiunto in quel tempo della Commissione latina, sul tema: *De potestate regiminis Ecclesiae*, dove l'autore descrive la potestà della Chiesa, specie quella « regiminis », basandosi sul Vaticano II e sugli schemi della nuova codificazione, facendo buone chiarificazioni quanto alla potestà legislativa, giudiziaria e specialmente esecutiva. — GEORG MAY, Prof. all'Università di Magonza, si occupa nel suo esteso e particolareggiato articolo della elezione del Papa: *Das Papstwahlrecht in seiner jüngsten Entwicklung*, toccando le Costituzioni relative di Pio X, Pio XII, Giovanni XXIII e specie *Romano Pontifici eligendo* di Paolo VI. Egli loda quest'ultima, perchè non estese tale diritto ai non Cardinali, ma non l'approva quanto alla esclusione dei Cardinali ultra ottantenni, e più ancora, quanto al momento del possesso da parte del neo-eletto di piena potestà primaziale, non cioè dall'accettata elezione, che era la dottrina finora vigente e da lui fortemente difesa, ma come dice la nuova Costituzione, dalla ottenuta ordinazione episcopale. In fondo, è la stessa posizione sostenuta da Fürst, che non sembra andare d'accordo con Vaticano II. Si potrebbe ammettere come meno opportuna l'estensione del diritto d'elezione ai Vescovi, ma dispiace, sia detto in questa occasione, l'esclusione dei Patriarchi orientali, la cui inclusione sembrava profilarsi così promettente, e poteva risolvere una volta per sempre l'annoso problema della precedenza fra i Cardinali e i Patriarchi: ed è una grande lacuna il non essere arrivati a tale soluzione. — Nel seguente articolo: *La paroisse au IIe Concile du Vatican*, il Prof. RENÉ METZ di Strassburgo presenta una breve, ma ben documentata storia della trattazione sulla parrocchia, molto bene avviata nella sessione preparatoria, che seguì la linea del movimento parrocchiale precedente, con tre schemi, ridotti poi dai Padri Conciliari ad una parte del Decreto *Christus Dominus* (nn. 28-32), che tratta appunto della parrocchia; inoltre ne parlano i Decreti sulla Liturgia e sui Laici (Ap. Act. nn. 10, 30). Il resto è rimandato alla codificazione. Così il risultato è assai deludente e la parrocchia non è capace di prevenire la crisi che oggi la minaccia. — FRANZ POTOTSCHNIG, in un buon articolo: *Persona in Ecclesia. Probleme der rechtlichen Zugehörigkeit zur 'Kirche Christi'*, si occupa del problema dell'appartenenza alla Chiesa prima del Vaticano II, specie nel CIC e nella « Mystici Corporis » di Pio XII, e poi dopo il Concilio: e cioè nella Chiesa cattolica ed altrove, poi del passaggio ad altre Chiese, e le sue conseguenze per il diritto canonico e civile, aggiungendo i problemi di diritto civile, relativi alle questioni trattate. — Alexander DORDETT, Prof. in Vienna, nel suo interessante articolo: *Der Impotenzbegriff in der Rotajudicatur*, rifà la storia dell'evoluzione del concetto di impotenza nella giurisprudenza della Rota, negli ultimi 60 anni (1908-68), cioè dalla sua rinnovazione sotto Pio X, ai tempi nostri, introducendo lo studio con la discussione di questo problema nella Commissione latina (cf. Communicationes 1974), lamentando la mancanza della decisione finale, che intanto è avvenuta (cf. S. Congr. pro Doctr. Fidei, 13.5.1977, AAS 426): rilevando nella prima parte del periodo, piuttosto la rigida prassi precedente, che poi lentamente cominciò a perdere terreno sotto l'influsso delle teorie di Vermeersch e Azzollini, ed anche delle facilitazioni fatte riguardo alle donne, fino ad arrivare alla soluzione sopra accennata. — L'ultimo studio di questa parte è quello di JOSEPH PRADER: *Zur Anwendung nicht katholischen Eherechts durch kirchliche Instanzen*. È una eccellente illustrazione quanto alla necessità di stabilire norme chiare per il diritto da applicarsi nella giurisprudenza sui matrimoni dei cristiani non cattolici e dei non battezzati, per evitare le incertezze della situazione attuale. L'A. tratta successivamente dei matrimoni dei non battezzati, dei matrimoni di questi con i battezzati, ed infine di quelli dei battezzati in genere, poi di quelli degli ortodossi, portando accuratissima informazione di tutta la recentissima evoluzione della disciplina relativa, ed ultimo, dei protestanti. Questo ottimo articolo sarà indispensabile aiuto per tutti i tribunali che si occupano di cause di questo genere, come pure per i docenti di diritto canonico.

L'art. del Prader poteva essere collocato anche nella parte seguente, che tratta del diritto delle Chiese orientali, e forse starebbe meglio lì, per sottolineare l'importanza del suo contributo in questo senso. Invece questo gruppo lo apre l'art. di ULRICH MOSIEK, Prof. di Friburgo i.Br. oggi defunto: *Die Bischofssynode der Lateinischen Kirche und die ständige Synode der unierten Ostkirchen*. Forse il titolo non è tanto preciso, in quanto non si tratta del Sinodo della

Chiesa latina soltanto, ma di tutta la Chiesa cattolica, di cui sono membri anche i Patriarchi e Metropoliti orientali. L'A. fa un'interessante paragone fra i dne istituti quanto alla loro composizione e attività, rilevando le divergenze mutue, che li oppongono: cioè il Sinodo dei Vescovi, organo piuttosto consultivo e quindi con funzioni limitate a causa del primato; l'altro, Sinodo permanente, organo di carattere eminentemente collegiale dell'amministrazione ecclesiastica delle Chiese orientali, ciò che è più accentuato ancora nelle Chiese ortodosse. Non gli piace il termine 'Sinodo', per quello dei Vescovi, dato che è prevalentemente un corpo consultivo; ma si può osservare che anche il Sinodo diocesano, unico organo nel diritto latino che ha questa denominazione, è pure di carattere puramente consultivo, mentre gli altri, con poteri deliberativi, si chiamano Concili. — Nel seguente articolo: *The Oriental Canon Law Society is born (1969)*, il P. IVAN ŽUŽEK, S.J., presenta la nascita di questa nuova Società, unica in Oriente, dovuta in gran parte alla sua iniziativa, e che dopo varie difficoltà che accompagnarono i suoi inizi ha avuto fin'adesso un successo, che non si sarebbe sospettato, anche nel campo ecumenico. L'art. trova posto opportuno in questa « Festschrift » del Prof. Plöchl, che è stato dal principio eletto quasi unanimamente come suo Presidente e continua tuttora ad esserlo. — L'ultimo articolo di questa parte è del giovane Prof. di Vienna, ERNST CHR. SUTTNER, *Ein neues Handbuch für den moraltheologischen Unterricht in den Seminarien der Rumänischen Orthodoxen Kirche*: è una sobria presentazione di questo manuale, abbastanza interessante, ma che rispecchia l'ambiente politico nel quale esce. L'A. l'accompagna la sua esposizione con qualche osservazione critica.

Del quarto ed ultimo gruppo di articoli, benchè il più numeroso, mi fermo solamente sull'ultimo, quello cioè del Metropolita PANTELEIMON RODOPOULOS, Prof. di Salonikі: *Church and State in Greece According to the Constitution of the Greek Republic (1975)*. Il titolo è molto promettente, ma l'A. purtroppo si è limitato soltanto ad un punto, che d'altronde espone molto bene, cioè, alla spiegazione del tomos patriarcale del 29.6.1850 con il quale alla Chiesa di Grecia fu concessa l'autocefalia, e dell'Atto Sinodale del 4.9.1928 che temporaneamente affidava le eparchie della Grecia settentrionale alla sna amministrazione.

Da questo elenco incompleto e dalle osservazioni che vi abbiamo aggiunto si può vedere l'interesse che i vari studi ivi contenuti suscitano; lo stesso si dica degli altri articoli della presente «Festschrift», qui non menzionati. I nomi poi degli Autori costituiscono una degna corona al festeggiato a riconoscimento dei meriti insigni del Prof. W. M. Plöchl per il diritto canonico latino e orientale.

J. ŘEZÁČ S.J.

Coptica

Gerald M. BROWNE, *Michigan Coptic Texts* « Papyrologica Castroctaviana, Studia et Textus » n. 7, Barcelona 1979, pp. 78+4 tavole.

È l'edizione di tredici testi copti conservati nella collezione dell'Università del Michigan. I primi otto, due dei quali risalgono ai secoli IV°-V°, contengono passi biblici. Uno di questi due manoscritti più antichi, il n. 5421 dell'Inventario, è identificato qui per la prima volta come traduzione copta di Giobbe 30,21-30. Ai testi biblici, che risalgono ai secoli IV°-X°, seguono altri cinque testi, databili tra i secoli VI°- e XI°.

Il nono, del secolo VIII, è un encomio di Basilio, composto da Gregorio di Nazianzo. Il decimo, del secolo XI°, contiene inni all'arcangelo Michele. L'undecimo è un brevissimo frammento bohairico risalente al VI° o forse anche al V° secolo. Il duodecimo è un testo magico del secolo VII° oppure VIII°.

Infine, il decimoterzo, del secolo IX°, è un *Kalandologion*, ovvero un testo divinatorio che predice gli eventi in base alla situazione metereologica delle Calende di gennaio.

Di tutti i testi viene fatta l'edizione secondo criteri dichiarati nella p. XV. Di quelli biblici non viene fornita traduzione inglese, salvo per il secondo che, si è detto, è qui identificato per la prima volta. Degli altri, invece, si dà sempre la versione inglese. I testi sono preceduti da descrizione codicologica e sono editi con rispetto allo stato di conservazione e alle lacune dei manoscritti, semmai proponendo eventuali integrazioni, riconoscibili grazie a determinati segni tipografici. L'edizione è sempre corredata di apparato critico e di commento filologico esegetico. Talvolta si adducono utili paragoni con redazioni già edite, anche in diversa varietà linguistica copta. Il Kalandologion del decimoterzo testo, per esempio, è messo in relazione con due testi copti studiati da W. TILL, a proposito di uno dei quali l'A. ricostruisce una nuova lettura nella *Appendice*. Il volume è arricchito di indici: onomastico, delle parole copte, delle parole greche ed ha una serie di tavole fotografiche riproducenti, con ottima tecnica, alcuni dei manoscritti editi.

L'impressione generale che ci dà il volumetto è per quanto ne possiamo giudicare, di un serio e coscienzioso contributo all'approfondimento della storia della letteratura copta.

V. POGGI S.J.

René-Georges COQUIN, *Livre de la consécration du sanctuaire de Benjamin. Introduction, édition, traduction et annotations*, « Bibliothèque d'Etudes Coptes » N° 13, Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire 1975, pp. XIV+217.

En 1971, l'abbé Jules Leroy eut la bonne fortune de retrouver, au Monastère de Saint-Macaire (Dayr Abū Maqār) dans le Wādī

n-Naṭrūn, le manuscrit copte-arabe qui fait l'objet de notre ouvrage. Grâce à la compréhension du Père Mattā al-Maskīn (supérieur du monastère) et à l'aide du Frère Wadīd al-Maqārī, M. Coquin put entreprendre cette publication, qui comprend essentiellement deux parties: une étude (p. 3-67) et l'édition/traduction des divers textes (p. 70-197).

A. Le manuscrit (p. 3-13)

R. G. Coquin décrit le manuscrit *Ṭ 207* de Saint-Macaire, formé en réalité de trois manuscrits distincts:

1) Le *Paradis spirituel* (daté du 8/11/1325), fol. 14-188. Ce manuscrit, qui a perdu les fol. 1-13 et 20, est à ajouter à ceux mentionnés par Graf dans *GCAL* 1, p. 413-414. Il contient le texte complet, et non pas l'épitomé d'aṣ-Ṣafī Ibn al-ʿAssāl (cf. *GCAL* 2, p. 397, § e).
2) La *Consécration du sanctuaire de Benjamin* (daté du 23/5/1348), fol. 3-43. C'est l'ouvrage publié et étudié ici. Le manuscrit est bilingue: bohairique et arabe. On trouve à la planche 1 (entre les pages 68 et 69) une reproduction des fol. 5r et 20v.
3) Onze feuillets en papier occidental, contenant quatre textes arabes différents, relatant divers faits historiques concernant le monastère de Saint-Macaire de 1517 à 1916.

Signalons au passage que l'auteur aurait mieux fait d'appeler le manuscrit *Lit. 207*, suivant l'usage habituel des manuscrits du patriarcat ou du musée coptes. En effet, le *Ṭ* n'est que l'abréviation arabe de *Ṭaqs* = Liturgie.

B. Les témoins de notre ouvrage (p. 13-35)

Nous connaissons à ce jour cinq témoins de notre ouvrage: un en copte bohairique, et quatre en arabe (dont deux versions intégrales).

1) *Texte bohairique* (p. 13-15). En 1926, Hugh Gerard Evelyn White publiait trois feuillets de parchemin, datant du 10e siècle, contenant un texte identique (à de rares variantes près) à celui publié ici, et correspondant à 13 des 79 pages du texte intégral [sigle W]. R. G. Coquin publie maintenant le texte intégral, d'après le manuscrit *Lit. 207* de Saint-Macaire [sigle M], en prenant soin d'y noter les variantes des fragments publiés par White.

2) *Première version arabe* [sigle A] (p. 15-24). Contrairement à ce qu'écrivait Graf dans *GCAL* 1, p. 470/12-13, ce texte n'est pas un extrait de l'*Histoire des Patriarches*, mais bien une traduction fidèle complète du texte copte. Elle est contenue dans trois manuscrits:
a) *Musée Copte Lit. 12* (A.D. 1736), fol. 365v-382v [sigle L]; une reproduction des fol. 365v-366r est donnée avant la p. 69.
b) *Saint-Macaire Hist. 17* (A.D. 1756/57), fol. 61r-70r [sigle D].
c) *Saint-Macaire Hist. 18* (A.D. 1755/56), fol. 47r-54r [sigle B]. A noter que, pour les deux manuscrits de Saint-Macaire, Coquin utilise la cote س (abréviation de *siyar* = biographies) au lieu de *Hist.*

3) *Deuxième version arabe* [sigle Ma]. C'est la version écrite en regard du texte bohairique dans le manuscrit *Lit. 207* de Saint-Macaire. Elle est datée, comme le texte copte, du 23 mai 1348 A.D.

4) *Résumé arabe dans l'Histoire des Patriarches* (p. 24-27). Ce résumé, fait par Sawīrus Ibn al-Muqaffaʿ évêque d'al-Ašmūnayn, fut « édité » en 1088 par le diacre alexandrin Mawhūb Ibn Manṣūr Ibn Mufarriǧ (et non pas Mufraḥ, comme l'écrit Coquin, à la suite de Graf et des autres orientalistes). Nous en connaissons deux recensions: l'une, dite primitive, conservée dans un unique manuscrit, le *Hamburg Or. quarto 26* (A.D. 1266), et publiée par Christian F. Seybold en 1912 [sigle H]; l'autre, dite Vulgate, conservée dans de nombreux manuscrits, et publiée avec traduction anglaise par B. Evetts entre 1904 et 1909 [sigle V]. Ce résumé de Sévère se base sur un texte copte évidemment plus ancien que nos témoins coptes ou arabes qui remontent au 14e siècle; il offre parfois des lectures préférables. Selon Coquin, la première recension (H) est préférable à la Vulgate (V).

5) *Notice arabe du Synaxaire copte*, au 8 ṭūbah (p. 27-35). Cette notice nous est conservée dans deux recensions différentes: celle de Basse-Egypte, très diffusée, fut éditée par René Basset dans la PO, et par J. Forget dans le CSCO; et celle de Haute-Egypte, connue par deux seuls manuscrits récents. Coquin publie cette notice sur deux colonnes, permettant ainsi d'apprécier l'intérêt de la recension de Haute-Egypte, plus longue que celle de Basse-Egypte, et jusqu'ici inédite. On peut « conclure avec assez de probabilité qu'un texte sahidique du récit de la *Consécration du sanctuaire de Benjamin* a dû exister » (p. 33); mais que « le texte sahidique qui a servi de base au rédacteur de la recension ṣahidienne était fort différent du nôtre » (p. 34), car l'ordre des faits du Synaxaire est fort différent de celui de nos divers témoins.

C. Auteur, date et langue originale de l'oeuvre (p. 35-43 et 46-49)

1) *L'auteur* se présente comme étant Agathon, le 39e patriarche copte d'Alexandrie. Ne possédant aucun écrit d'Agathon, rien ne permet de confirmer ou d'infirmer cette attribution.

2) Quant à *la date*, plusieurs indices suggèrent que l'œuvre a été écrite par un contemporain des faits. Soulignons-en deux:
a) la description de la situation de l'Eglise et de la société chrétienne apparaît assez proche de l'invasion musulmane. Contrairement à la *Vie* copte de saint Macaire l'Egyptien, on ne trouve ici aucun indice de l'occupation musulmane, et les Coptes vivent ici en pleine liberté.
b) certains détails topographiques, tels que la traversée en bateau du lac Mariout pour se rendre à Tarūǧah (Thereugi).

On notera que tous ces détails, historiques ou topographiques, seront retouchés ou supprimés dans l'*Histoire des Patriarches*, pour adapter le récit à l'époque des lecteurs.

3) *Langue de l'original* (p. 35-43). Notre texte copte bohairique est-il original, ou bien est-il traduit du grec? R. G. Coquin opte pour la seconde hypothèse, et fournit pour cela quatre arguments:

a) fréquence des mots grecs, phénomène inhabituel en bohairique;
b) présence de termes grecs rares, et même de quelques hapax;
c) constructions syntaxiques peu conformes au génie du copte;
d) éloignement des citations bibliques par rapport à la version bohairique de la Bible, et parfois en conformité avec le grec.

Quant aux textes arabes, ils dérivent tous du copte, et non pas du grec.

Il nous semble cependant qu'une autre hypothèse mériterait d'être examinée, qui rendrait justice des difficultés soulevées par R. G. Coquin: notre texte bohairique pourrait être une traduction d'un texte sahidique. Cela expliquerait l'abondance des termes grecs (même rares), ainsi que la différence des citations bibliques par rapport à la Vulgate bohairique.

D. Editions et traductions (p. 70-197)

Les deux-tiers de l'ouvrage sont consacrés à l'édition et à la traduction des divers textes. L'édition critique se trouve sur la page paire, en quatre colonnes: un texte copte et trois textes arabes. La traduction française se trouve en regard sur la page impaire, en deux colonnes: la première traduisant M, Ma et A; la seconde traduisant H (et V); les notes de la traduction fournissent les variantes les plus significatives.

On devine combien la tâche de l'éditeur et du traducteur était délicate. Il fallait établir critiquement chaque texte, puis les mettre en parallèles. L'Auteur s'en est acquitté fort honorablement.

Trois remarques générales pour améliorer cette édition:

1) L'Auteur aurait facilité les recherches, s'il avait divisé le texte en versets, permettant ainsi de retrouver aisément un passage dans l'un quelconque des quatre textes édités, ou dans l'une des deux traductions.
2) On regrettera que les folios d'aucun des trois manuscrits de la première version arabe (A) n'aient pas été indiqués, pas plus que les pages d'aucune des deux éditions de l'*Histoire des Patriarches* (H et V).
3) Enfin, les trois textes arabes publiés sont dépourvus de toute ponctuation, même quand cela est absolument exigé par le sens. Cela complique la lecture. De plus, l'Auteur ne peut se prévaloir d'une quelconque fidélité au manuscrit, comme on peut s'en convaincre en comparant la photo de la planche 2 (= *Musée Copte, Lit. 12*, fol. 365v-366r) avec la version A des pages 72, 74 et 76.

L'édition des ces deux textes arabes inédits (Ma et A) est assez bonne. Les quelques sondages que nous avons opérés n'ont signalé que peu de faute. Ainsi:

p. 10, ligne 13, lire: رفال et non pas فائيل,
p. 16, ligne 5, lire: للسادة et non pas للسيادة
p. 84, col. A, ligne 2 a fine, lire sans doute: المفترق et non pas مفترق
p. 86, ligne 4 (A), lire sans doute: كمثل et non pas لكمثل
p. 88, ligne 16 (A), supprimer le *sic* après
p. 90, ligne 8 (Ma), lire سيادتك et non pas سيدتك
p. 110, ligne 22 (A), lire في زمان et non pas لي زمان
p. 112, ligne 12 (A), lire يساعدني et non pas يساعد بي
p. 155, ligne 9 (H), lire *apostolique*, et non pas *catholique*
p. 161, note 69, lignes 15-16: la phrase لم يستشهد إلا من هذه القول بعينه . فاعلم ذلك doit se traduire: *n'a cité que ce logion même. Sache donc cela*; et non pas: « n'a pas été témoin, mise à part cette parole, de ses yeux, mais a enseigné cela ».

Signalons aussi que l'analyse du manuscrit 185 de Léningrad (signalée à la page 4, N° 1) n'a pas été faite par S. B. von Rosen (erreur remontant à Graf), mais au Baron D. Guenzburg.

En ce qui concerne les deux versions arabes intégrales (Ma et A), l'Auteur aurait dû leur consacrer un chapitre de l'introduction, pour les comparer entre elles et avec le copte. De plus, une comparaison de ces versions avec le texte arabe de l'*Histoire des Patriarches* aurait été aussi nécessaire. Ces comparaisons fourniraient un essai de datation des diverses versions, ce qui serait de grande utilité. Elles restent donc encore à entreprendre.

Quant aux *index* qui achèvent l'ouvrage (p. 199-216) et qui sont essentiellement linguistiques, ils rendront d'appréciables services au chercheur.

E. Analyse de l'oeuvre (p. 43-46 et 70-197)

1) Prologue, écrit par Agathon le syncelle, successeur de Benjamin Ier (fol. 4r-7r).

2) Célébration de la fête de Noël et arrivée des moines de Scété (fol. 7r-12r). Le 24 décembre 645 ou 646, alors que le patriarche Benjamin (38e patriarche copte d'Alexandrie) célèbre l'eucharistie à l'*Angelion* à Alexandrie, un groupe de moines du couvent de Saint-Macaire pénètre dans l'église. Ils demandent au patriarche de venir à Saint-Macaire consacrer la nouvelle église construite dans le rocher au milieu des cellules, « parce que de nombreux vieillards sans force, qui demeurent dans les cellules du bas, lesquelles sont proches de l'eau, peinent pour monter aux lieux supérieurs » (fol. 10v-11r).

3) Voyage de Benjamin vers Saint-Macaire (fol. 12r-17r). Le 28 décembre, le patriarche déjà âgé part pour le monastère, accompagné du syncelle Agathon et de Côme (Cosma) son secrétaire. Ils se rendent par le lac Mariout, en passant par Thereugi, et font deux jours de halte aux Kellia. Puis ils repartent pour le monastère des Romains (l'actuel Dayr al-Baramūs) où ils arrivent au soir du 31 décembre. Ils en repartent le 2 janvier, passent par le Dayr Anbā Bišōy et le monastère de Jean le Nain, et arrivent le soir à Saint-Macaire.

4) Description de la consécration du sanctuaire et des visions de Benjamin (fol. 17ᵛ-29ᵛ). Le matin du 3 janvier, Benjamin consacre le sanctuaire: il bénit d'abord le chrême (*myron*), oint l'autel du sanctuaire, puis oint la nef avec ses colonnes et ses murs. Pendant la liturgie, il a plusieurs visions: celle de saint Macaire, celle d'un chérubin, celle de la main du Christ oignant l'autel, celle des prières des moines s'élevant comme une fumée vers le ciel.

5) Les Canons concernant ce sanctuaire (fol. 30ʳ-36ʳ). Dans la nuit du 3 au 4 janvier, Benjamin eut une vision lui inspirant de rédiger les canons concernant ce sanctuaire nouveau. Le chérubin lui annonça aussi qu'il mourrait un 3 janvier, date de la consécration de cet autel; et en effet Benjamin mourut le 3 janvier 662.

6) Guérison d'un éléphantiasique (fol. 36ʳ-41ʳ). Ce même jour de la consécration, Benjamin guérit miraculeusement le fils d'un archonte nommé Anatolios, atteint d'éléphantiasis.

7) Le récit se termine par un Epilogue: panégyrique de saint Macaire (fol. 41ʳ-43ᵛ).

R. G. Coquin défend l'unité de composition de l'ensemble de l'œuvre, malgré les doutes qui peuvent surgir, notamment touchant les cinquième et sixième sections. Il ne fait pas allusion au problème soulevé par l'existence du prologue écrit par Agathon, tandis que le reste de l'œuvre est mis sur la bouche de Benjamin lui-même.

F. Intérêt de l'oeuvre pour la géographie religieuse (p. 50-55)

Du point de vue géographique, ce texte précise quatre points qui intéressent l'histoire religieuse des Coptes.

1) La célébration de Noël a eu lieu à l'église de la Theotokos appelée « εἰς τὸ ἀγγέλιον ». En comparant ceci avec un passage de l'*Histoire des Patriarches*, on peut déduire que cette église se trouvait dans la partie orientale de la colline du Sérapeum. De plus, « notre document est le premier attestant l'existence au VIIᵉ siècle d'un édifice consacré à la Theotokos en cet endroit » (p. 53).

2) L'itinéraire d'Alexandrie à Thereugi se fait encore en barque, sur le lac Mariout, au 7ᵉ siècle. Au 10ᵉ siècle, lors de la rédaction de l'*Histoire des Patriarches*, cela ne sera plus possible; d'où modification du passage en question.

3) Le site des Kellia (récemment découvert et fouillé par les Missions archéologiques suisses et françaises) est appelé en copte **nipi** (transcrit simplement *Nīrī* dans la première version arabe), et en arabe *al-Munā*.

4) Dans le site de Scété, notre document ne mentionne que quatre monastères: des Romains, de Pšoy, de Jean et de Macaire. Or, Evelyn White avait montré que les trois autres monastères (des Syriens, de Jean le Nain, et de Moïse) n'apparaissaient qu'au milieu du 9ᵉ siècle, et que, jusqu'à la fin du 6ᵉ siècle, on ne parlait que des quatre premiers monastères. Notre document permet de préciser que cela est encore vrai jusqu'au milieu du 7ᵉ siècle.

G. Intérêt de l'oeuvre pour l'histoire religieuse (p. 55-60)

Grâce à cette œuvre, deux points importants sont précisés.

1) Le fameux al-Muqawqis, qui joua le rôle capital dans la reddition de l'Egypte entre les mains des Musulmans, n'est pas un Copte, mais bien le patriarche melkite Cyrus. Il fut d'abord évêque de Phasis en Colchide, sur la mer Noire (d'où son surnom de al-Muqawqis = le Caucasien); puis fut l'envoyé de l'empereur Héraclius en Egypte, à la fois comme patriarche chalcédonien et comme augustal, *i.e.* vice-roi.

2) Les dates de la vie de Benjamin peuvent être précisées. En 631, il s'enfuit à Saint-Macaire, puis en Haute-Egypte. Il rentre à Alexandrie en 644, où il passe « un peu de temps paisible ». Les faits racontés ici datent de la Noël 645 ou 646.

H. Intérêt de l'oeuvre pour la liturgie copte (p. 60-62)

Sur deux points, notre document nous fournit quelques renseignements nouveaux et précis sur la liturgie copte: la célébration de Noël, et surtout le rituel de la dédicace des églises en Basse-Egypte.

1) Au milieu du 7ᵉ siècle, la vigile de Noël revêt une grande importance, et la foule y participe en grand nombre. Si bien que les moines de Saint-Macaire, arrivés à l'église de la Theotokos le 24 décembre, ne peuvent parvenir jusqu'au patriarche dans le chœur, à cause de la foule.

2) Notre document, s'il ne nous fournit pas les prière de la consécration de l'église, nous indique cependant le *schéma* de ce rite avec précision:

a) la cérémonie commence à l'aurore (fol. 17ᵛ)
b) prière d'introduction, en dehors du sanctuaire (fol. 18ʳ)
c) le patriarche entre dans le sanctuaire (fol. 23ᵛ)
d) il récite la prière (de bénédiction) du myron (fol. 24ʳ)
e) il oint l'autel avec le myron, versé goutte à goutte (fol. 24ʳ)
f) consécration du sanctuaire: le patriarche récite la formule « ceci est le tabernacle du Père... », puis fait trois fois le tour du sanctuaire en disant *alleluia* et trois versets (1, 4 et 5) du psaume 83 (fol. 25ʳ)
g) consécration de la nef: il oint les colonnes et les murs (fol. 25ᵛ)
h) le patriarche revient dans le sanctuaire (fol. 25ᵛ).

Cette description est très proche de celle donnée par le chapitre 54 de la *Perle Précieuse* d'Ibn Sabbāʿ (sur cette œuvre, cf. GCAL 2, p. 448-449) et le *Tartīb al-Kahanūt* (sur cette œuvre, éditée par Julius Assfalg en 1961, cf. GCAL 2, p. 313, Nº 6), textes remontant à la fin du 13ᵉ siècle. En revanche, le rituel du 14ᵉ siècle publié par Horner suit un autre ordre: consécration de la niche orientale du sanctuaire, puis des murs et colonnes de la nef, enfin de l'autel.

I. Intérêt de l'oeuvre pour l'histoire des patriarches (p. 62-65)

La publication de R. G. Coquin a un double intérêt pour l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie* entreprise par Sévère d'Ašmūnayn.

1) D'une part, elle établit clairement que le travail de Sévère et de ses collaborateurs a été exécuté avec beaucoup de minutie et de fidélité aux documents originaux. Sans être une traduction littérale de *tout* le texte, l'*Histoire des Patriarches* traduit fidèlement l'original, en l'abrégeant.

2) D'autre part, elle permet de comparer les deux versions arabes de l'*Histoire des Patriarches*: celle dite primitive, conservée dans un unique manuscrit de Hambourg et publiée en 1912 par Christian F. Seybold (sigle H); et celle de la Vulgate, conservée dans plusieurs manuscrits et publiée par B. Evetts de 1904 à 1909 (sigle V). Ayant comparé ces deux versions avec l'original, R. C. Coquin conclut que H est plus proche de l'original que V. Malheureusement, la comparaison faite par Coquin est loin d'être précise. Ayant refait la comparaison des passages indiqués par lui comme étant particulièrement significatifs, mais les ayant comparés *sur le texte arabe original*, nous n'avons pas abouti à la même conclusion, Ce point, assez important, méritera une étude ultérieure.

CONCLUSION

Cette longue recension dit assez toute la richesse qu'on pourra puiser dans cet ouvrage, de tenue vraiment scientifique. Seul un savant possédant la multiple compétence de M. Coquin (philologique, historique et liturgique) pouvait éditer, traduire et étudier un tel document. On lui saura gré pour avoir osé une telle publication. On saura gré aussi à l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire d'avoir relancé la *Bibliothèque d'Etudes Coptes* quelque peu somnolente, renouant ainsi avec sa vieille tradition.

Khalil SAMIR S.J.

Hagiographica et Monastica

Derwas J. CHITTY, *The Desert a City*. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood N.Y. (no date), pp. XVI+222.

This reprint (in 1978 apparently — the publication date is not indicated) of the late (+ 1971) Fr. Chitty's fascinating history of early, chiefly Palestinian, monasticism makes available once again what is still the best general work on the subject. When first published in 1966 it was hailed by such prestigious reviewers as H.-G. Beck (BZ 62, 1969, 106-8) and O. Chadwick (JTS 18, 1967, 494-6), and has yet to be superseded.

In addition to possessing the qualities one expects in a scholarly history — judicious use of primary sources, balanced and impartial

judgement, refusal of the brilliant but usually false generalization — this book is written with that grace and charm so characteristic of Anglican writing on Eastern Christendom. Peter Hammond in his delightful book on the post-war Greek Church (*The Waters of Marah*) spoke of "a certain discreet dabbling in Orthodoxy" as an acceptable if eccentric hobby of the scholarly British country vicar. Chitty's book is of this tradition, coming as it does from the pen of one who was a village pastor for thirty years. But it can hardly be called "dabbling". Scholarly yet far from dry, passionately interested without being biased, it is a tribute not only to the author's scholarship and culture, but to his unmistakable love for the Christian East and its monasticism as well. This ancient monastic milieu he manages to bring alive for the reader by means of an anecdotal style redolent of the *Apophthegmata* and *Vitae* and *Historiae* of those less-than halcyon days. This was one of the author's best talents: he wrote a good story as well as good history.

This is all the more valuable because it is the story of that form of monastic life which, codified in the Sabaitic tradition, has survived as the basis of contemporary Orthodox monasticism. But we must remember that this is not the whole Orthodox monastic tradition, nor even its synthesis, any more than Palamism is the whole of Orthodox theology, in spite of the impression some modern writers give. It is but one strain, and so this book needs to be complemented by studies of other strains of the tradition such as those by Gribomont, Guillaumont, Leroy ... as well as by a more complete discussion of special questions such as the origins of the monastic movement, or the tension between hermitage and coenobium.

St. Vladimir's Press is to be congratulated for this "quality" contribution to its collection by a Western scholar whose sympathy for his subject shines through every page. Perhaps the late Metropolitan Nikodim of Leningrad's study of John XXIII has at last inaugurated the age when Orthodox writers are able to write about Western Christianity in the same way, with sympathy and fairness, as it is, and not in caricature. If so, then we may truly be entering the ecumenical age.

R. TAFT S.J.

Paul LEMERLE, *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius, et la pénétration des Slaves dans les Balkans*, t. I. Le texte. Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1979, pp. 268.

L'édition présentée par M. P. Lemerle laisse loin derrière elle celle du bollandiste Corneille de Bye en 1770, reprise par Migne au tome 116, et tout antant les remarques complémentaires qu'y avait apportées A. Tougard en 1874. Trente-quatre manuscrits sont in-

ventoriés (p. 9-30); le dernier seul a été détruit en 1922 à Smyrne. Beaucoup d'entre eux sont lacuneux. Le titre du ms. de Smyrne ne permet pas de savoir s'il contenait plus d'un miracle (tableau synoptique, p. 32). Un seul codex, le Parisinus gr. 1517, du XIIe siècle, contient en entier la double collection des miracles, celle de Jean de Thessalonique (15 miracles p. 47-165) et l'anonyme (six miracles, p. 167-241), qui est notablement postérieure. A part trois palimpsestes fragmentaires et le codex incomplet Scorial. Φ III 20, tous ces témoins sont écrits en minuscule. On notera l'absence courageuse d'un stemma: « il serait extrêmement aventureux de proposer un classement » (p. 37). En pratique la *lectio difficilior* est de règle, par exemple, p. 60,1 ἐρημην αὐτοῦ où quatre autres témoins ont tenté d'améliorer le passage. En consultant l'apparat critique du premier miracle, il est difficile de savoir à quel endroit précis se termine le ms. L qui a perdu un feuillet, car la référence p. 22 n'est pas faite au texte. De même, p. 28, pour le ms. Δ, il serait utile de voir la référence de la lacune d'après l'édition. En fait, la finale indiquée à la p. 28 ne se retrouve pas dans le texte, mais elle doit évidemment se trouver quelque part du côté de la p. 59,23 où se lit la dernière référence à Δ. On ne peut donc savoir si la leçon ἐρήμην αὐτοῦ est aussi appuyée par Δ. Mais à la p. 38, l'auteur s'explique sur le parti délibéré qu'il a pris de fournir un recueil lisible, usant d'un choix sélectif de variantes sans surcharger les notes, compte tenu également des « difficiles conditions actuelles de l'édition des textes grecs ». C'est vers le plaisir de la lecture qu'oriente également la page large où l'helléniste peut se complaire dans la cueillette du sens dilué dans des phrases souvent amples et surcomposées. Les notes constituent une prédelle jamais trop haute pour gêner l'accès au texte lui-même.

Une innovation curieuse est l'introduction avant chaque miracle d'une « analyse » qu'en d'autres temps on aurait peut-être appelé « argument ». Cette page d'excellent français rend l'essentiel du texte grec qui le suit en le dépouillant des volutes de la rhétorique et de l'érudition scripturaire, toujours active dans le subconscient de l'écrivain chrétien. Le procédé évite aussi, à n'en pas douter, le danger redoutable de plier au français le miroitement du vocabulaire grec surabondant. Mille choses sont dites et redites en changeant les vocables, non sans user parfois de termes philosophiques dont la riche ascendance interdit une vraie traduction. Cette solution se justifie d'autant mieux qu'il s'agit ici d'un premier volume, et que déjà à travers les notes amorcées à l'occasion de ces « analyses », on entrevoit l'importance du second tome déjà annoncé. L'index des noms propres et des termes notables (p. 245-264), où on aurait peut-être espéré rencontrer l'un ou l'autre terme grec plus rare prendre place à côté de πλωτός 64.9, recevra lui aussi dans ce prochain volume des extensions historique que le lecteur, séduit par les vieux hagiographes grecs, attend avec impatience.

M. van ESBROECK S.J.

Domenico MINUTO, *Catalogo dei monasteri e dei luoghi di culto tra Reggio e Locri* «Thesaurus Ecclesiarum Italiae», XVII: «Calabria» 1, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1977, pp. XXIX-508.

L'indicazione topografica contenuta nel titolo è chiarita subito dall'A. nella prefazione come segue: « Il presente Catalogo considera gli impianti religiosi nel territorio compreso tra la fiumara Calopinace, a sud di Reggio, la fiumara Gerace, a sud di Gerace, il mare Jonio e lo spartiacque dell'Aspromonte: ne restano fuori, ai confini, dalla parte di Reggio l'importante monastero di S. Maria di Terreti, dalla parte di Gerace il rinomato monastero di S. Filippo d'Argirò di Gerace » (p. IX). Per molti lettori non calabresi queste precisazioni sarebbero insufficienti per orientarsi senza incertezze; ma in loro soccorso viene la magnifica carta geografica in bianco e nero, posta in fondo al volume (nella borsa interna della copertina) e disegnata su scala 1: 100.000. Basta un'occhiata su di essa, e subito ci si rende conto dell'ubicazione del teatro delle fatiche letterario-archeologiche del prof. Minuto.

Per orientarsi invece nello studio o nella consultazione del suo volume bisogna rilevare un altro particolare. Per comodità di ricerca egli ha diviso il territorio suaccennato in 10 zone; nelle prime quattro si trova la parte australe dell'archidiocesi di Reggio, che fu di rito greco fino al sec. XVI; (dopo essere stata, come tutte le altre dell'Italia Meridionale e della Sicilia nonché dell'Illirico Orientale, di *rito latino* fino al secolo VIII) nelle zone V-VII si presenta invece la diocesi di Bova che passò al rito latino sotto il vescovo Giulio Stavriano (1571-77); le ultime tre zone contengono la parte australe della diocesi di Gerace, rimasta di rito greco fino al vescovo Atanasio Calceopulo (1461-1497). Entro i riquadri di queste zone l'A. tratta dei singoli « impianti » religiosi, vale a dire o di singole chiese, cappelle ed oratorii, o di singoli monasteri e grangie, oppure di gruppi di chiese e di insediamenti monastici di natura rupestre o comunque eremitica. Seguendo tale schema, egli può trattare di oltre cento edifici o gruppi di edifici religiosi, sparsi nel territorio tra Reggio e Locri.

Il prof. Minuto dichiara che « questo *Catalogo* vuole essere un repertorio di tutte le notizie edite, di cui io sono venuto a conoscenza, sulle chiese e sui monasteri di rito greco esistiti nella zona presa in esame, arricchito della relazione di visite che ho personalmente condotto, sia per descrivere lo stato dei ruderi in qualche modo superstiti, sia per raccogliere informazioni locali sulla loro memoria » (p. X).

Possiamo dire che questo duplice intendimento dell'appassionato Studioso reggino sia stato conseguito. Infatti questo suo Catalogo non è, a nostro modo di vedere, un semplice repertorio di notizie letterarie edite e di dati descrittivi racimolati *de visu* e *in loco*; è un vero e proprio manuale enciclopedico sull'archeologia bizantina

calabrese, compilato a prezzo di lunghe fatiche (anche materiali, com'è facile figurarsi) e di studi minuziosi, condotti con costanza e senso critico. L'impostazione data a ogni singola «scheda» è quanto mai lungimirante e rigorosa: denominazione precisa dell'edificio, indicazione della longitudine e latitudine del suo sito, riproduzione dei dati delle fonti narrative, diplomatiche, archivistiche..., notizie e opinioni ricavate da studiosi più o meno moderni, descrizione dell'edificio eventualmente visitato dall'A. con altre persone o ricordato da gente del luogo. Scorrendo tutto ciò, si rileva subito non solo la tenacia con cui il prof. Minuto ha lavorato, ma anche la sua acribia di storico e di archeologo, che nelle sue interpretazioni non oltrepassa mai il grado di certezza offerta dal documento o dal monumento; si rileva pure la sua preparazione tecnica e la sua perfetta informazione erudita, fondata su libri talora estremamente rari.

Sfogliando le pagine in carta patinata con le 126 figure si prova un pò della pena che avrà provata lui nelle sue escursioni di ricerca e che anni fa gli sentimmo esprimere durante un Congresso a Taranto: la pena di veder la rovina inarrestabile (o, almeno, finora inarrestata) di tanti monumenti che attestano la presenza secolare di Bisanzio in Calabria, cioè la presenza di una cultura che continua ad essere una componente vitale della stessa civiltà italiana. Ma la bontà scientifica e la quantità e qualità di servizi che quest'opera potrà rendere alla ricerca sono tali, da far quasi dimenticare tale pena.

C. Capizzi S.J.

Michajlo M. Vavryk, ČSVV, *Narys rozvytku i stanu vasylijans'koho čina XVII-XX st., topografično-statystyčna rozvidka*, "Zapysky ČSVV, serija II, Praci, tom XL", PP. Basiliani, Roma 1979, pp. XXIII+217.

Never did the Ruthenian Basilian order produce so many valuable works on its history as in our days. Some studies have already been published, others are being prepared for publication. The work under review with its subtitle "A topographic-statistical study" offers a framework for the history of the order and a contribution of sciences auxiliary to historical research, according to the saying of the ancients: 'Historia duos oculos habet: chronologiam et geographiam'. Statistics, being information in abstract numerical form, denote both 'when' and 'where' persons and facts are placed.

The point of departure of the Ruthenian Basilian order is the year 1607, when Joseph-Veljamyn Rutskyj took the monastic habit at the monastery of the Holy Trinity in Vilna. About seventeen years later Rutskyj, writing to the Propaganda, mentions twenty monasteries which accepted the reform; they could have harboured 100 monks. The Cossack uprising and long years of wars with Muscovy and Sweden made inroads on Ruthenian Catholicism in general and on the Basilian order in particular. In the 1670's there were about 160-180 monks of the reform. John III Sobieski's reign (1674-1696) was to bring greater tranquillity. The bishops of L'viv, Przemyśl and Luc'k concluded union with Rome. This second Union concerned Ukrainian territories, where a new Basilian province was formed. In 1743 there existed the 'Lithuanian' province of the Holy Trinity with 66 monasteries and 445 monks, while the 'Ruthenian' (Ukrainian) province of the Intercession of Our Lady could boast of 129 monasteries with about 700 monks.

Detailed church statistics were gathered in the fateful years 1772/3 thanks to the initiative of nuncio Joseph Garampi. According to these the Lithuanian Basilian province possessed 73 monasteries and could have numbered abont 616 monks while the Ruthenian province had 81 houses with about 616 members. The statistics do not include either novices or the abbey of Suprasl', which with its two residences enjoyed a particular status. The statistics reveal one surprising detail (the author refrains from commenting on it): a very low number of brother coadjutors — in the Ruthenian province about 12 percent, in the Lithuanian province hardly 3 percent of the total number of members. In Latin orders in Poland-Lithnania the number of brothers oscillated between 20 and 30 percent, with the understandable exception of canons regular.

Most of the Basilians found themselves under Russian occupation and endured pressure and suffering till the liquidation in 1839. The Basilians of Galicia were exposed to the oppression of Josephinism. The order received a new impetus in the Dobromil' reform in 1882. In 1939 there were 590 monks in the old and the new world. The Soviet occupation of Western Ukraine dealt a heavy blow both to Ukrainian Catholicism and to the order.

Fr. Wawryk sifts and examines in the footnotes sources, allusions and opinions of historians with acumen and a perfect command of the pertinent material. He had an advantage over others thanks to his familiarity with the monasteries of Halyčyna and neighbouring areas as well as with those in the diaspora; in addition he spent many years in the Basilian centre in Rome.

In the second part of the book are reprinted the catalogues of the order preserved in the archives of Rome and in the *Staatsbibliothek* of Vienna.

On pages 127-153 one finds the facsimile of manuscript catalogues from the years 1772/3, in some parts barely legible. The reader would have preferred to have them printed. The alphabetical list of monasteries in the area under consideration together with basic data on each, collected with painstaking care, is a valuable reference aid. A map is added to the book, showing the location of the monasteries in question, drawn by prof. V. Kubijovyč and prof. A. Žukovs'kyj, editors of the Ukrainian Encyclopaedia.

Let us hope that Fr. Wawryk's book will induce a competent historian of the Basilian family to write the much needed comprehensive history of the Basilian order, using the rich material recently published.

J. KRAJCAR S.J.

Historica

Carlos ALONSO O.S.A. *Misioneros Agustinos en Georgia (siglo XVII)*, « Estudios de Historia Augustiniana », Ed. Estudio Agustiniano, Valladolid 1978, pp. 143.

Le titre de cette monographie répond pleinement à son contenu. Pour illustrer la fondation à Gori d'une communauté où les Augustins devancèrent de peu les Théatins, le P. C. Alonso a puisé dans les archives du Vatican, dans celles de la Propagande, ainsi que dans les dépôts romains des Augustins et des Carmes. La Géorgie est généralement peu connue des lecteurs occidentaux. Un premier chapitre trace les grandes lignes d'un christianisme qui aboutit au XVe siècle géorgien (p. 1-26). C'est en Perse que, dès 1608, le P. Melchor de los Angelos rencontra d'abord les Géorgiens: d'une lettre envoyée d'Isfahan à Paul V le 13-VII-1613, on peut juger que les missionaires furent sensibles à l'accneil proverbial prodigué par les Géorgiens (p. 32). Le récit de la captivité de la reine Ketevan a été fait par le P. Ambroise de los Angelos en 1640. L'auteur n'a pas jugé utile de réinsérer ce document qu'il avait édité dans les *Analecta Augustiniana* au t. 29 (1965), p. 269. L'ensemble de la monographie permet de snivre, à travers les lettres, l'existence du monastère de Gori, ville où devait naître après deux siècles et demi le « petit père des peuples ».

Bien informé de la littérature occidentale, l'auteur n'a pas oublié les fresques murales qui décorent le réfectoire des Augustins à Lisbonne, et dont M. Roberto Gulbenkian a illustré l'importance et le contexte. Ce sont en effet le P. Ambrosio et le frère Pedro de los Santos qui ont ramené les reliques de la reine martyre à son fils le roi Teimouraz: une plus touchante et poignante offrande pouvait-elle exister? L'auteur a retrouvé dans un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Madrid un récit anonyme sur le martyre de Kétévan, qu'il édite en espagnol p. 131-135.

Il est dommage que le P.C.A. n'ait pu prendre le loisir d'étudier le géorgien. Le P. M. Tamarati avait publié en géorgien à Tbilissi en 1902 un exposé plus ample du catholicisme en Géorgie: *Istoria katolikobisa Kartvelta soris.* A la p. 102 par exemple, on y trouve la date précise de l'arrivée à Gori du P. Ambroise et du F. Pedro le 1er juin 1628. L'édition critique du martyre de Kétévan a été faite par E. GABIDZAŠVILI, *Jveli kartuli agiograpiuli literaturis jeglebi*, t. 4 (Tbilissi, 1968), p. 429-433. L'édition de Sabinin citée par l'auteur n'existe qu'en géorgien, ce qni n'apparaît guère dans les références de l'ouvrage. Le 22 ou 25 septembre 1924, la reine martyre expirait. Dès 1647, Andreas Gryphius terminait à Stettin une tragédie intitulée « Katharina von Georgien », entièrement consacrée à Ketevan. C'est assez dire le retentissement et l'émotion que provoqua ce drame auprès des catholiques de l'époque. L'évêque « Jérôme » cité p. 10 et 16 s'appelle en réalité Jérémie.

Ces quelques détails n'enlèvent rien au témoignage de la vivacité de la solidarité chrétienne qni joua au XVIIe siècle de l'occident à l'orient.

M. van ESBROECK S.J.

Lucio de GIOVANNI, *Costantino e il mondo pagano*. Studi di politica e legislazione. Prefazione di Franco CASAVOLA, « ΚΟΙΝΩΝΙΑ, Collana di Studi e Testi a cura dell'Associazione di Studi Tardoantichi » n. 11, Associazione di Studi Tardoantichi, Napoli 1977, pp. 228.

Scrivere un libro su Costantino non è impresa facile. Si tratta di affrontare un personaggio molto importante per la storia romana e per la storia cristiana, sul quale i giudizi degli storici sono stati spesso discordi. Si capisce che su questo personaggio controverso tornino a concentrarsi le attenzioni dei ricercatori e che la bibliografia costantiniana si accresca perennemente di nuovi nomi e titoli. Si veda, p. es. *Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende*, hrsg. von G. RUHBACH, Darmstadt 1976, 409-410. Ora, in questo terreno già tante volte lavorato, de GIOVANNI si addentra con una buona conoscenza di quanto su Costantino è stato scritto prima di lui e con una notevole capacità di sintetizzare e di chiarire. Uno dei pregi maggiori di questo volumetto è proprio, come sottolinea F. CASAVOLA nella prefazione, la chiarezza lineare.

Nel primo capitolo l'A. esamina provvedimenti costantiniani intesi ad arginare le pratiche divinatorie e magiche pagane e a sconfessare i *ludi circenses*.

È una guerra dichiarata al politeismo pagano che, secondo l'A., sarebbe la *superstitio* di testi giuridici e del rescritto di Spello (pp. 134-146).

Ecco allora il secondo problema: se questo è l'atteggiamento di Costantino, come mai « venivano mantenute e acquistavano maggior vigore le immagini della religione solare » (p. 105)? L'A. risponde, dopo aver dedicato alcune pagine alla religione solare nell'impero costantiniano. « Costantino — egli scrive — non poteva abbandonarsi a una condanna indiscriminata di tutto ciò che comunque riguardasse il paganesimo... Doveva scegliere tra i molteplici orientamenti che il paganesimo contemporaneo esprimeva, quelli che

maggiormente potevano rappresentare presso i suoi sudditi legati all'antica religione gli ideali politici e istituzionali da lui perseguiti. L'idea di una monarchia teocratica ed ereditaria poteva diffondersi proprio attraverso un collegamento alla religione di Helios che aveva espresso nel terzo secolo una simile tendenza » (p. 120).

Notiamo che la risposta dell'A. spiegherebbe meglio l'origine di quella concezione teocratica del Basileus bizantino che, a detta di alcuni, sarebbe piuttosto di trafila pagana che biblica (W. H. C. FREND, *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, London 1976, IX, 25; X, 15).

Infine, il terzo problema che l'A. affronta è il rapporto liberale e aperto di Costantino con la cultura dell'epoca. Costantino ha provvedimenti in favore della « cultura ». Si circonda di dotti pagani. Inoltre, « Gli intellettuali cristiani amici di Costantino sono formati in un cristianesimo impegnato, fin dai tempi di Clemente Alessandrino e di Origene, a non presentarsi come inconciliabile con le migliori tradizioni della filosofia ellenistica » (p. 209).

Sono dunque risolti tutti i problemi storici su Costantino?

L'A. non lo pretende. Ma ci ha dato, onestamente, qualche buon chiarimento su una figura così complessa.

V. POGGI S.J.

Bernard HAMILTON, *Monastic Reform, Catharism and the Crusades* (900-1300) Variorum Reprints, London 1979, pp. 376.

Questo volume raccoglie tredici studi dell'A., pubblicati tra gli anni 1961 e 1978; ed è corredato da un indice analitico generale.

La serie dei saggi, riferita cronologicamente ai secoli X-XIII, è suddivisa in tre rubriche, come lo stesso titolo del volume ricorda, cioè del monachesimo, dell'eresia dei Catari e delle Crociate. Si tratta di una suddivisione pratica, la quale avrebbe potuto essere diversa. Per esempio, i primi quattro saggi, I°, *The City of Rome and the Eastern Churches in the Tenth Century*, II°, *The Monastic Revival in Tenth Century Rome*, III°, *The Monastery of S. Alessio and the Religious and Intellectual Renaissance in Tenth Century Rome*, IV°, *The House of Theophylact and the Promotion of the Religious Life among Women in Tenth Century Rome*, si occupano tutti di Roma nel secolo X°, e potrebbero costituire una rubrica unitaria su monachesimo e Oriente cristiano a Roma in quel secolo. Inoltre, molti dei tredici studi, e questo ci piace sottolinearlo, potrebbero riunirsi sotto la rubrica dell'Oriente Cristiano nei secoli X°-XIII°. Vi rientrerebbero, oltre il primo saggio, sui rapporti tra Roma e le Chiese orientali nel secolo X°, il saggio V, *Orientale Lumen et magistra latinitas: Greek Influences on Western Monasticism* (900-1100) composto in collaborazione con P. A. MCNULTY, e il VII° saggio, *The Origins of the Dualist Church of Drugunthia*, primo dei tre articoli che compongono la rubrica, *Dualist Heresy*: VIII, *The Albigensian Crusade*; IX° *The Cathar Council of Saint-Félix Reconsidered*. E alla stessa rubrica sull'Oriente Cristiano nei secoli X-XIII, potrebbero appartenere *pleno jure* tutti i saggi che ora costituiscono la terza rubrica o degli Stati crociati: X°, *The Cistercensians in the Crusader States*, XI°, *The Holy Places of Jerusalem in the Twelfth Century*, XII°, *The Armenian Church and the Papacy at the Time of the Crusades*, XIII°, *The Elephant of Christ: Reynald of Châtillon*. È chiaro quindi come gli interessati alla storia dell'Oriente Cristiano diano il benvenuto a questa raccolta.

L'A. dice nella prefazione di aver preferito riprodurre i saggi così come sono apparsi, senza aggiornarli. Taluni infatti, pur rimanendo validi, potrebbero integrare i risultati di altri studi apparsi successivamente o nello stesso tempo. L'XI°, per esempio potrebbe confrontarsi utilmente con il libro di H. E. MAYER, *Bistümer, Kloster und Stifte im Königreich Jerusalem*, Stuttgart 1977, e il XIII°, su Rinaldo di Châtillon, con il libro su Guglielmo di Tiro, R. Ch. SCHWINGES, *Kreuzzugsideologie und Toleranz.* Studien zu Wilhelm von Tyrus, Stuttgart 1977, 168, 180-181, 226.

Un altro campo di aggiornamento potrebbe essere quello di alcuni documenti da citarsi oggi in edizioni migliori. Penso a certi documenti di RHC reperibili oggi in edizioni più recenti e più scientifiche.

All'ultima rubrica, sugli Stati crociati, avrebbe potuto aggiungersi: *Women in the Crusader States: the Queens of Jerusalem 1100-1190*, che l'A. ha pubblicato in *Medieval Women.* Dedicated and presented to Prof. Rosalind M. T. HILL on the occasion of her 70th Birthday. Ed. by D. BAKER, Oxford 1978, 143-174.

Comunque questa raccolta, così come si presenta, costituisce un utile sussidio.

V. POGGI S.J.

Arthur LAPÔTRE, *Études sur la Papauté au IX siècle.* Introductions de Paul DROULERS et Girolamo ARNALDI, 2 vol., Bottega d'Erasmo, Torino 1978. Vol. I pp. LXIII+476, Vol. II pp. 369.

La presente pubblicazione raccoglie in un edizione anastatica gli scritti del Padre Arthur Lapôtre, in particolare:

1. *Le Pape Formose*, Étude critique sur les rapports du Saint Siège avec Photius (inedito).
2. *De Anastasio Bibliothecario Sedis Apostolicae*, Lutetiae Parisiorum, Picard 1885, con dei complementi annotati di mano del P. Lapôtre pubblicati dal P. Droulers.
3. *Hadrien II et les fausses décrétales*, in *Revue des Questions historiques*, XXVII, 1880, p. 377-431.
4. *L'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne.* I: Le pape Jean VIII (872-882), Paris, Picard 1895;

5. *Le Souper de Jean Diacre* in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, XXI, 1901, p. 305-385;
6. *La Critique* in *Un siècle*. Mouvement du monde de 1800 à 1900, Paris, Oudin 1900, p. 344-369.

Per la prima volta vedono qui la luce 120 pagine, le sole che siano state ritrovate, di un opera, «*le Pape Formose*», la cui mancata pubblicazione aveva dato origine a svariate supposizioni. Nel *De Anastasio* infatti si incontravano precisi rinvii a quest'opera che dovette contare più di 600 pagine, ma che nessuno vide mai. Dello stesso *De Anastasio*, al suo primo apparire, erano circolati pochissimi esemplari mentre la quasi totalità dell'edizione rimase bloccata fino al 1922 nelle cantine di Picard. Prendeva così corpo il sospetto di un intervento dell'autorità ecclesiastica preoccupata di salvaguardare la memoria di alcuni papi, nonchè il prestigio scientifico del cardinale Hergenröther.

La celebrazione del cinquantesimo dalla morte di Mgr. Duchêsne presso l'École française de Rome, nel 1973, risvegliò il ricordo di chi, per affinità di studii e di spirito, gli era stato strettamente legato. Nacque così l'idea di una nuova edizione delle opere, divenute ormai introvabili, del P. A. Lapôtre; ciò pressupponeva tuttavia il chiarimento del «giallo» legato al suo nome. Accogliendo il suggerimento del Prof. Girolamo Arnaldi, il Padre P. Droulers S.I., Professore di Storia all'Università Gregoriana, ha ricostruito, sulla base di documenti d'archivio e di testimonianze, il curriculum del P. Lapôtre nella Compagnia di Gesù. Da queste ricerche non è risultato intervento alcuno di qualsivoglia autorità; semmai risulterebbe piuttosto un interessamento a favore. Sulla base delle informazioni raccolte dal P. Droulers e analizzando l'opera del Lapôtre, il Prof. G. Arnaldi è giunto alla conclusione che il progredire stesso della ricerca abbia indotto lo storico gesuita ad abbandonare il *Formoso*. L'approfondimento della personalità di Giovanni VIII, e della sua politica verso Fozio fecero sì che Formoso, l'oppositore irriducibile di questa politica, considerato all'inizio un eroe positivo, mutasse segno agli occhi del Lapôtre che vi perse progressivamente ogni interesse.

Il lettore che non vorrà contentarsi di questo resoconto necessariamente schematico, troverà nelle 63 pagine delle due introduzioni, oltre ai lineamenti della personalità del Lapôtre, l'immagine viva dei problemi ai quali uno storico serio andava incontro sul finire del secolo scorso e agli inizii del nostro.

Dopo gli studii di V. Grumel e di F. Dvornik, le 120 pagine di *Le Pape Formose* non apportano molto di nuovo. Esse però dimostrano come la loro mancata pubblicazione abbia fatto ritardare di un buon mezzo secolo gli studii riguardanti la controversia su Fozio. Tuttavia lo specialista di questa questione vi troverà comunque qualcosa d'interessante, la spiegazione cioè di un episodio riferito dall'autore della collezione antifoziana. Questi narra infatti che Giovanni VIII, informato di come le cose si erano svolte a Costantinopoli nel concilio dell'879, avrebbe dall'ambone nuovamente scomunicato Fozio. Contrariamente a quanto oggi si ritiene, il Lapôtre non considera questo fatto del tutto inventato. Accusato di aver rinnegato l'azione dei suoi predecessori — è ciò che risultava dai verbali del concilio — Giovanni VIII si sarebbe sottoposto ad una *purgatio* che chiariva il suo operato. Egli non aveva annullato le sentenze dei suoi predecessori, Nicola I e Adriano II, ma a s s o l t o bensì Fozio dalle censure, riconoscendolo e x n u n c quale patriarca di Costantinopoli. Stando a questa spiegazione, l'autore della collezione non avrebbe inventato di sana pianta, ma, al suo solito, falsato il significato di quanto era realmente accaduto a Roma.

Degnamente nonchè utilmente, questi due volumi contribueranno a rinnovare il ricordo di uno studioso benemerito della Storia.

P. Stephanou S.J.

Donald M. Nicol, *Church and Society in the last Centuries of Byzantium* "The Birkbeck Lectures" 1977, Cambridge University Press, Cambridge 1979, x+162 S.

Donald M. Nicol, seit 1970 Professor für byzantinische und neuzeitliche Geschichte Griechenlands an der Universität London, ist dem interessierten Publikum als Verfasser zahlreicher Monographien, gerade auch zu kirchlichen und monastischen Themen, schon lange bekannt. Aufgrund dieser Arbeiten erhielt er die ehrenvolle Einladung, nach langer Pause seit Francis Dvornik (1948) die Reihe der Birkbeck-Vorlesungen in Cambridge wieder einmal dem Thema Byzanz zu widmen. Das Ergebnis wird in diesem schmalen, aber inhaltsreichen Band (bibliographisch ergänzt bis 1977) vorgelegt. In vier Kapiteln werden zentrale Aspekte der spätbyzantinischen Geistesgeschichte ins Rampenlicht gerückt: 1) Der Hintergrund: das theokratische Reich (1-30); 2) Heilige und Gelehrte: die "innere" und die "äussere" Weisheit (31-65); 3) Byzanz zwischen Ost und West: die beiden "Nationen" (d.h. Türken und Lateiner) (66-97); 4) Das Ende der Welt (98-130). Eine Kaiserliste, ausführliche Literaturangaben und ein Register runden die Darstellung ab. — Der gemeinsame Nenner aller vier Betrachtungen ist der in der Endphase des oströmischen Reiches verschärfte Zwiespalt zwischen beharrenden und aufbrechenden Elementen der byzantinischen Gesellschaft in Staat und Kirche. Nicol ist ein Meister in der Kunst, seine Thesen durch treffende Quellenzitate und Benutzung z.T. seltener Editionen aus der Dürre des Intellekts in das lebendige Mitempfinden des Lesers zu rücken. Kein Wunder, dass sich in diesem Bestreben manche Formulierungen zu sehr verselbständigen, zuweilen im Gegensatz zn eigenen Feststellungen wenige Seiten vor- oder nachher, oder das feine Netz der Forschungszusammenhänge durchstossen: so schliesst sich Nicol zunächst der zumindest stark

vereinfachenden Sicht Meyendorffs über den Hesychasmus an (9), um erst später wie beiläufig die übrige, weitaus nuanciertere Forschung nachzutragen (36); oder er spricht zunächst von der Zeloten-*revolution* und -*kommune* in Thessalonike (20f.), um anschliessend — völlig znrecht — den Inhalt dieser Begriffe wieder total zurückzunehmen (24-27). Die theologische Rolle und Bedeutung Barlaams sind nicht in ihrem vollen Gewicht gewürdigt, weil seine dem Hesychastenstreit *vorausliegende* Diskussion mit Palamas über die Methode der lateinischen Theologie nicht einmal erwähnt wird (38f.). Weder war Johannes Kyparissiotes jemals ein "scholastischer" Theologe (83), noch besass Demetrios Kydones die "Blindheit" eines Konvertiten (84; vgl. das entgegengesetzte Urteil: 80); auch Georgios Scholarios war zu keiner Zeit "ein Hesychast aus Neigung" (112), wie sich klar aus seinen Schriften erweist [1]. Der Verweis auf das Werk des Kallistos Angelikudes (84, Anm. 52) ist irreführend, da er sich nicht auf die Edition [2], sondern auf eine gesondert erschienene Stndie des Editors bezieht. Die "Expositio fidei" des Johannes von Damaskos (50, Anm. 56) sollte nur noch nach der neuen Edition von B. KOTTER [3] zitiert werden. Der übersichtliche Drucksatz nacht die Lektüre sehr angenehm; Druckfehler sind äusserst selten: Actes, Tendenzen (24, Anm. 42); Athener (124, Anm. 74).

G. PODSKALSKY S.J.

Kenneth M. SETTON, *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, Vol. II. *The Fiftheenth Century*, The American Philosophical Society, Philadelphia 1978, VII, 580 S.

Der zweite Band dieses gross angelegten Werkes behandelt das ereignisreiche und verworrene 15. Jahrhundert. Es geht dem V. darum, die Geschichte der späteren Kreuzzüge zu schreiben, die gleichzeitig eine Geschichte der immer weiteren Ausdehnung der Macht der Türken in ehemals christlichem Gebiet war. Der Autor will sich mit den Beziehungen zwischen dem Papsttum und den orthodoxen Christen sowie mit dem Islam befassen (S. V). Dabei nimmt die Darstellung der Beziehungen mit dem Islam den weitaus grösseren Raum ein. So wird praktisch eine Geschichte des Kampfes gegen den nnaufhaltsam scheinenden Vormarsch der ottomanischen Türken daraus. Was die orthodoxen Christen betrifft, so sind die

(1) Zu allen diesen (theol.) Pnnkten vgl. meine vom Vf. zitierte Untersuchung: *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München 1977, 126ff. (passim) (zu Nicol 80, Anm. 40: bes. 196ff.).

(2) St. PAPADOPULOS, Καλλίστου 'Αγγελικούδη κατὰ Θωμᾶ 'Ακινάτου, Athen 1970.

(3) Die Schriften des Johannes von Damaskus, II, Berlin-New York 1973 (= Patrist. Texte u. Untersuchungen, 12).

Beziehungen mit ihnen im 15. Jahrhundert durch J. GILL in dessen Buch "*The Council of Florence*" (Cambridge 1959) bereits so gründlich behandelt worden, das der V. dem ausser einigen Einzelheiten nicht viel hinzufügen kann.

Der Wert des vorliegenden Bandes liegt hauptsächlich in der auf gründlichstem Quellenstudium beruhenden Darstellung der verwickelten politischen Ereignisse des 15. Jahrhunderts. Der V. hat dafür das Geheimarchiv des Vatikans, ferner die Staatsarchive von Venedig, Mantua, Modena, Mailand, Siena und Florenz und das Archiv des Malteser-Ordens durchforscht. So verfügt er über eine umfassende Kenntnisse der Tatsachen. Die Schwierigkeit der Darstellung bestand darin, diese Tatsachen zu ordnen und das Material zu straffen, um den Leser nicht durch nnnötige Weitschweifigkeit zu ermüden. Der V. versucht, eine klare Perspektive zu gewinnen, indem er die Ereignisse vom Standpunkt des Hl. Stuhles und Venedigs darstellt, die die beiden Hauptakteure in dem ganzen Drama waren. Er lässt oft die Quellen selbst sprechen, deren Autoren die politischen Ereignisse, die sozialen und wirtschaftlichen Probleme sowie die intellektuellen Auseinandersetzungen ihrer Zeit am besten kannten.

Das Vorwort gibt eine gut orientierende Zusammenfassung über die verworrenen Verhältnisse im Europa des beginnenden 15. Jahrhunderts. Mit dem Fall von Konstantinopel (1453) begann der nur durch gelegentliche Misserfolge in etwa gehemmte dreissigjährige Eroberungszug Mehmeds II. der das türkische Gebiet in Europa um Tausende von Quadratmeilen ausdehnte. Der V. gibt (S. 333 ff) eine kurze Zusammenfassung darüber. Man möchte häufigere solche Zusammenfassungen im Laufe der Darstellung wünschen, die das Ganze übersichtlicher gemacht hätten. Das griechische Festland mit Morea und die Balkanhalbinsel wurden fast völlig unterworfen. Tiefe Vorstösse erfolgten in die Wallachei, Ungarn, Kärnten, Steiermark und Österreich. Den Genuesen nahmen die Türken ihre Besitzungen am Schwarzen und Asowschen Meer ab und machten so der langen Geschichte der Unternehmungen Genuas in jener Gegend ein Ende. Das Schwarzen Meer wurde ein türkischer See und damit weithin italienischen Kaufleuten verschlossen. Venedig hatte während der Regierung Mehmeds II. (†1481) einen sechzehnjährigen Krieg gegen die Ottomanen auszufechten (1463-1479), aus dem es sehr geschwächt hervorging.

Was die verworrene Geschichte der Gegensätze zwischen den italienischen Staaten angeht, sei hier nur ein Beispiel herausgegriffen: der sogenannte "Toskanische Krieg" zur Zeit Sixtus' IV. (1471-1484) (S. 336 ff). Lorenzo Medici herrschte damals in Florenz. Ein Neffe Sixtus' IV., Girolamo Riario, und die florentinische Familie der Pazzi zettelten eine Verschwörung gegen das Leben Lorenzos an (1478), die aber fehlschlug. Sixtus exkommunizierte den Lorenzo und verhängte das Interdikt über die Stadt. Der König Ferrante von Neapel griff zunächst zugunsten des Papstes in den Streit

ein, während Venedig, Mailand und vor allem Frankreich auf Seiten von Florenz standen. Die Florentiner erhielten, während Venedig gegen die Türken kämpfte, von diesen so viel Gunsterweise, dass der Sultan sie "seine treuesten und gehorsamsten Söhne" nennen konnte (S. 337). Diese wenigen Fakten mögen als Beispiel genügen, um zu zeigen, wie verworren die Verhältnisse in Italien waren und wie auch der Papst selbst mit in diese Wirren hineingezogen wurde. Seine ständigen Aufrufe zur Einheit im Kampf gegen die Türken mussten also reichlich problematisch sein.

Es seien hier weiter kurz einige der für das Thema des Buches wichtigsten Ereignisse des 15. Jahrhunderts erwähnt. An erster Stelle ist — nach dem Fall von Konstantinopel — der Verlust von Negroponte im Jahre 1470 zu nennen, durch den Venedig schwer getroffen wurde. Der Weg nach Italien war damit für die Türken frei, und der Angriff auf dieses Land blieb auch nicht aus. Am 11. August 1480 eroberten die Türken Otranto, am Süd-Ost-Zipfel Italiens. Im selben Jahre belagerten sie, allerdings vergeblich, die Insel Rhodos. Die unmittelbare Bedrohung ihres eigenen Landes rüttelte die Christen Italiens doch für einige Zeit auf. Am 10.9.1481 eroberten Truppen des Papstes und des Königs von Neapel Otranto zurück.

Der Tod Mehmeds II. brachte den Christen eine Zeitlang relative Ruhe, besonders wegen des Streites um dessen Erbe zwischen seinem ältesten Sohn Bayazid II. und dessen jüngerem Bruder Jem Sultan. Jem machte geltend, Bayazid sei geboren worden, als sein Vater noch nicht Sultan war. Er floh ins Ausland und geriet schliesslich in die Hände des Papstes, zunächst Innocenz VIII. und dann Alexanders VI. Bis zu seinem Tode (am 5.2.1495) war Jem ein wichtiges Faustpfand in der Hand der Gegner des Sultans.-Gegen Ende des Jahrhunderts war das Hauptereignis die Invasion Italiens durch den französischen König Karl VIII., der Ansprüche auf Neapel erhob und wenigstens vorgab, einen Kreuzzug gegen die Türken unternehmen zu wollen. Es gelang ihm, Rom und Neapel einzunehmen, er musste aber gegen Ende 1495 — vom Papst exkommuniziert — nach Frankreich zurückkehren. Aus dem Kreuzzug wurde nichts.

Die Uneinigkeit zwischen den Grossmächten Europas war neben der verworrenen Lage in Italien eines der Haupthindernisse für die Verwirklichung des Kreuzzugsgedankens und zugleich ein Beweis für die Säkularisierung des Denkens der europäischen Christen, denen die Machtstellung ihrer Nationalstaaten mehr bedeutete als die Sache der Gesamtchristenheit im Kampf gegen die Türken. Deutschland und Ungarn stritten miteinander, weil der Kaiser, Friedrich III., Ansprüche auf den Thron Ungarns erhob, den Matthias Corvinus innehatte. Der polnische König, Kasimir IV., der ebenfalls den ungarischen Thron begehrte, war mit in den Streit verwickelt. Frankreich und England trieben beide ihre nationale Politik, Frankreich besonders gegen Deutschland. Den Habsburgern war ihre Hauspolitik das Wichtigste. Die deutschen Fürsten waren

mehr geneigt, untereinander Krieg zu führen als gegen die Türken (S. 216).

Der V. gibt so an verschiedenen Stellen seines Buches ausführlich die Gründe an, weshalb es für die Päpste so schwer war, mit ihren oft wiederholten Aufrufen zum Kampf gegen die Türken etwas zu erreichen. Hinzu kam noch die ständige Finanznot des Hl. Stuhles, der man durch Erhebung von Zehnten bei der Geistlichkeit und durch den sogenannten "Ablasshandel" zu steuern suchte. Bei den Päpsten behielt das Wort "Kreuzzug" seinen religiösen Sinn. Freilich missbrauchten manche Päpste die für den Kreuzzug gesammelten Gelder bisweilen für die Auseinandersetzung mit ihren Gegnern. Der V. selbst will unter "Kreuzzug" verstehen: "An authorized expedition against the Moslems or (abstractly) one of the major foreign policies of the Holy See. i.e. the papal effort to find an answer to the so called eastern question" (S. 2).

Die Päpste des 15. Jahrhunderts haben diesen Kampf mit mehr oder weniger Energie und mehr oder weniger reiner Absicht geführt, während es Venedig, das auch sehr viel im Kampf gegen die Türken getan hat, im wesentlichen um die Erhaltung der eigenen Machtstellung ging (S. 345). Von den Päpsten des Jahrhunderts haben sich Calixt III. (1455-1458) und Pius II. (1458-1464) ganz besonders durch ihren Eifer für die Sache des Kreuzzugs ausgezeichnet. Über Calixt urteilt der V.: "In der Brust dieses Papstes schlug noch das Herz eines wahren Kreuzfahrers" (S. 164). Über Pius II. heisst es: "Er machte den Kreuzzug zum Hauptziel seines Pontifikats" (S. 149). Sixtus IV. (1471-1484) tat zwar nicht wenig für den Kreuzzug, hatte aber zu viel mit den italienischen Händeln zu tun. Allerdings gelang unter ihm die Wiedereroberung von Otranto. Die Folgezeit hat Sixtus durch seinen masslosen Nepotismus schwer belastet. Er hat die meisten Kardinäle ernannt, die seine unwürdigen Nachfolger: Innocenz VIII. (1484-1492) und Alexander VI. (1492-1503) wählten. Auch Innocenz VIII. war wie Sixtus IV. zu sehr in die inneren italienischen Wirren hineinverwickelt und war deshalb trotz mancher ernsthafter Bemühungen nicht imstande, einen Kreuzzug zu organisieren und zu leiten. Alexander VI., einer der unwürdigsten Päpste, die es je gegeben hat, machte sich zu viel Sorgen um die Erhöhung der Macht und des Reichtums seiner illegitimen Söhne, als dass er wirksam den Kreuzzug hätte fördern können (S. 499). Gegen Ende seines Lebens war er daran interessiert, die Franzosen wieder in Norditalien zu haben, nur um die Macht seines Sohnes zu vermehren (S. 536). Der König von Neapel teilte ihm mit, dass er im Falle einer französischen Invasion die Türken um Hilfe bitten werde (S. 537).

So war es also um die Kreuzzugsbegeisterung der Mächte und selbst mancher Päpste im 15. Jahrhundert schlecht bestellt. Dass das Volk trotz allem noch für den Kreuzzugsgedanken zu gewinnen war, beweist der grossartige Erfolg, den Johannes von Capistrano mit seiner Kreuzzugspredigt hatte. Er verstand es, bei dem Ansturm vielfach überlegener türkischer Truppen auf Belgrad (1456) durch

seine Predigt die 60000 schlecht bewaffneten und wenig im Kampf geübten Christenstreiter so zu begeistern, dass er mit seinen "Horden" den Sieg erfocht. Allerdings war das christliche Volk, besonders in Deutschland, wenig begeistert von den ständigen Geldforderungen der Päpste für den Kreuzzug. In Deutschland beklagten sich viele bitter über die finanzielle Ausbeutung der Deutschen durch die Päpste (S. 160). Wenn man weiss, dass viele hohe Prälaten und auch manche Päpste keinerlei Einschränkung in ihrer Lebenshaltung auf sich nehmen wollten, ist diese Verbitterung verständlich. Auch das, was der V.-wenig irenisch- "Ablasshandel und Ablasskrämerei" nennt (passim), brachte nicht genügend ein. Man kann sich nur wundern, dass man trotz allem so viel Geld damit machte. Freilich muss man wissen, dass "Ablass" tatsächlich nicht selten so etwas wie eine Amnestie für massive Verbrechen, also einen sehr konkreten, fassbaren Nutzen bedeutete (S. 244). Der V. weiss übrigens sehr wohl, dass der Ablass keinen Verkauf geistlicher Güter, etwa der Sündenvergebung bedeutete. Diese war nur durch Beicht und Absolution zu erhalten (S. 445).

Über das Verhältnis der Päpste und der Christen des Westens überhaupt zu den orthodoxen Christen erfahren wir leider nicht viel Neues. Im Staatsarchiv von Venedig wäre doch sicher vieles Interessante über die Frage zu finden gewesen, wie sich die Venezianer gegenüber den Orientalen in ihren Hoheitsgebieten verhielten und was Rom dazu sagte. Hierüber schweigt sich der V. vollkommen aus. Wohl bemerkt er einmal, dass Venedig sich nur für seinen Handel interessierte und dass ihm das Geschick der östlichen Christen gleichgültig gewesen sei (S. 247).

Über die Haltung der Päpste gegenüber den östlichen Christen finden wir (ausser einer zusammenfassenden Darstellung von schon bekannten Dingen) nur gelegentliche Bemerkungen. Ihre Haltung scheint nicht immer die gleiche gewesen zu sein. Für Nikolaus V. war der Verlust von Konstantinopel eine Schande für die *ganze* Christenheit und er tat sein Möglichstes, um die Stadt für die Ostchristen wiederzugewinnen (S. 140). Besonders Pius II. lag das Schicksal der östlichen Christen sehr am Herzen. Er sah die schwere Gefahr für deren Existenz, die mit der Türkenherrschaft gegeben war (S. 235).

Was uns der V. über das Schicksal der Christen, der Lateiner wie der Orthodoxen, unter den Türken sagt, ist eigentlich widerspruchsvoll. Bisweilen scheint er uns die Lage der Christen zu günstig zu beurteilen, so wenn er (S. 330) schreibt: "Es mag sehr wohl sein, dass die Lage der Bewohner des griechischen Hauptlandes, Moreas und der griechischen Inseln unter den Türken nicht immer und unmittelbar schlechter war, als sie unter griechisch-lateinischen Dynasten oder der Signoria von Venedig gewesen war". An anderer Stelle sagt er dagegen (S. 397): Die Griechen in Griechenland und auf dem Balkan treten in die lange Nacht der Türkenherrschaft ein. Sie konnten wenig für sich selbst tun gegen eine Militärmacht, die sie in elender Unterdrückung hielt.

Im ganzen bietet dieser Band eine Fülle von wertvollen, aufs beste dokumentierten Informationen über die Geschichte der türkischen Ausbreitung in christlichem Gebiet und über die leider wenig erfolgreichen Bemühungen der Päpste und auch mancher christlicher Fürsten, diese Ausbreitung zu hemmen.

W. de Vries S.J.

Paul Speck, *Zufälliges zum Bellum Avaricum des Georgios Pisides.* «Miscellanea Byzantina Monacensia» 24, Institut für Byzantinistik, München 1980, pp. 162.

L'institut Byzantin de l'Université de Munich a consacré un séminaire sous la direction de P. Speck à l'interprétation du *Bellum Avaricum* de Georges de Pisidie. La forme poétique de l'œuvre en rend souvent la portée exacte mal aisée à comprendre. Au hasard de la rencontre de passages plus épineux, l'ouvrage a pris corps. Les lieux commentés (p. 15-60) sont suivis de 344 notes substantielles (p. 61-144) exactement recoupées par d'excellents index (p. 145-158) avec quelques suppléments de dernière minute dans les ultimes pages.

Parmi les nombreux points en question, relevons l'exclusion de la présence d'un vêtement de la Vierge lors de la procession de 626: c'est l'icône du Christ qui fut promenée par Serge; par contre, l'invention du Sôros appartient bien au siège de 626 (note 193). La naissance du fameux hymne *Akathiste* n'est pas tranchée définitivement pour le même siège, bien que les auteurs du séminaire semblent favorables à cette vue. Sur la question des dates et des jours des différents sièges de 625, 674, 717, 678 et 860 (p. 57-59), on aurait souhaité voir citer la traduction géorgienne de la *Diegesis Ophelimos* (BHG 1060). En effet celle-ci est placée liturgiquement au samedi avant l'Annonciation dans un codex qui est daté de 1042 (cf. *Bedi Kartlisa*, t. 24 [Paris 1976], p. 74-96), et dont la publication en 1900 par M. J. Džanašvili a échappé à l'inventaire pourtant remarquable dressé par Barišić en 1954. Le samedi de la cinquième semaine de carême a été adopté par Georges II l'Hagiorite (†1065) dans le ms. A-193 de Tbilissi, décrit en 1908 par K. Kekelidze, en russe. Le raisonnement de M. Huglo dans *Le Muséon*, t. 64 (1951), p. 27-61 n'a pas été compris par van Dieten, p. 19-20, note 67. Les fêtes mariales de l'Annonciation et de la Koimesis expliquent probablement la réunion du 15 août en 717 et du 7 août en 626. La date précise en 678 semble inconnue: elle pourraît être le 25 mars?

Parfois, les membres du séminaire ont été amenés à une opinion différente de celle de feu Agostino Pertusi: P. Speck rend au défunt un juste hommage, en soulignant combien le spécialiste de Georges de Pisidie a permis l'existence même de l'équipe de travail, et en dédiant à la mémoire du prof. Pertusi le petit volume tout entier.

M. van Esbroeck S.J.

Christos Theodoulou, *Greece and the Entente*, August 1, 1914 – September 25, 1916, Institute for Balkan Studies, Thessaloniki 1971, pp. 379, 1 carta.

È risaputo che alla vigilia della prima guerra mondiale la Grecia rappresentava nel settore sud-orientale il punto focale dei contrastanti interessi delle Grandi Potenze. A questi si aggiungevano i motivi di tensione con la Turchia e la Bulgaria, per tacere della situazione sulla frontiera con l'Albania. Economicamente debole, con una classe politica profondamente divisa nelle proprie vedute, la Grecia, col passare del tempo e l'intensificarsi delle azioni belliche, diveniva sempre più oggetto degli interessi e delle prepotenze altrui. Sulla base della documentazione tuttora inedita esistente presso il Foreign Office, il Quai d'Orsay ed il Ministero degli Affari Esteri greco resi accessibili agli studiosi, l'Autore presenta un quadro degli avvenimenti e dell'evolversi dei rapporti tra gli « alleati » e la Grecia, dalla vigilia della prima guerra mondiale al 25 settembre 1916, quando Venizelos lasciava Atene per costituire a Tessaloniki un proprio governo.

Nell'intento di dare un immagine quanto più oggettiva l'Autore fa soprattutto « parlare » i protagonisti citando i rapporti degli ambasciatori ai loro governi e le istruzioni date da questi ai loro agenti. Per questa ragione nonchè per la chiarezza nell'ordinare il giuoco complicato degli interessi e degli episodii quest'opera, ancorchè di carattere monografico, si dimostra valida e quanto mai istruttiva.

P. Stephanou S.J.

Krista Zach, *Orthodoxe Kirche und rumänisches Volksbewusstsein im 15. bis 18. Jahrhundert.* « Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa » Bd. 11. In Kommission bei Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1977, S. 223+3 Landkarten.

La tesi dell'A. è, che prima della formazione di una coscienza nazionale romena, vi sarebbe stata nei secoli 15-17 una coscienza popolare (Volksbewusstsein) fra i Romeni dei tre principati (Valacchia, Moldavia, Transilvania). L'elemento principale di questa coscienza popolare sarebbe l'« ortodossia romena », in senso molto largo, cioè comprendente tutte le caratteristiche della comune appartenenza religiosa dei Romeni alla Chiesa ortodossa. L'A. nella prima parte traccia una breve sintesi storica della formazione delle tre metropolie romene, cominciando dalle prime notizie sui Romeni nel medio evo. È una sintesi molto ben fatta. Nella seconda parte mostra, come la comunanza di parecchi elementi della vita religiosa e la mutua osmosi fra i tre principati provocasse nel popolo la coscienza di appartenere all'unica nazione romena. I fattori di questa presa di coscienza sono, secondo l'A., oltre all'azione ad alto livello dei principi e metropoliti, gli spostamenti della popolazione (come pastori con le greggi), i venditori ambulanti, i monaci, predicatori e maestri, i costruttori di chiese e i pittori, i copisti di libri liturgici e più tardi i tipografi etc. L'autore illustra tutti questi aspetti con esempi. Finalmente, nella terza parte, tratta della tolleranza e dell'intolleranza nelle Chiese romene, come autodifesa contro gli influssi dei cattolici e dei calvinisti.

È ammirevole la vastità della relativa bibliografia che l'A. conosce e da cui trae le conferme della sua tesi. Generalmente anche la terminologia è precisa ed esatta. Mi permetto però di segnalare l'inessattezza dell'espressione « rito ortodosso » (p. 16) al posto di rito bizantino; o di « monaci ortodossi » (p. 27) intorno all'anno 1028, quando ancora non esisteva lo scisma; o « provincia ungherese OFM di S. Mariana », invece che « di S. Maria » (in latino: *provincia Mariana*). Inoltre non è esatto dire che la traduzione della S. Scrittura in slavo-ecclesiastico fu redatta alla corte dello czar bulgaro Simeon, a Preslav, all'inizio del sec. 10; mentre si sa, che già i SS. Cirillo e Metodio l'avevano tradotta nel sec. 9.

M. Lacko S.J.

Liturgica

Georges Barrois, *Scripture Readings in Orthodox Worship*. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood N.Y. 1977, pp. 197.

This is a pioneering work; very little has been written on the lectionary cycles of the Byzantine liturgy, so we must welcome this initial effort. The author states clearly the limitations he has set for himself. This is not a work of scholarly research into the history of the use of scripture in the Byzantine Church. Rather, its point of departure is present usage. This limitation is perfectly legitimate: one must never confuse the *lex orandi* as lived prayer, with liturgy as an object of scholarship; tradition is not history. On the other hand, a certain judicious use of the results of historical scholarship can illumine considerably the lived experience by giving us a deeper appreciation of its external forms and structures, and the relationship and articulation of their parts. In other words I would like to have seen more liturgy in a book about scripture *in worship*. It is true that lectionary studies are still in their infancy, but work of considerable significance has been done by Rahlfs, Zerfaß, Renoux, Gy, and others. B. seems acquainted only with the writings of Kniazeff on this topic.

Similarly, in the treatment of the scriptural texts I would like to have seen even more emphasis on typology. In his introduction B. quite rightly stresses the difference between modern biblical scholarship and the traditional typology of the Fathers and of the liturgy. For Christians, the bible also has a *Sitz im Gottesdienst*, as I have insisted on more than one occasion. But the enormous vitality and spiritual richness of this method, so evident on every page of Daniélou's *Bible and Liturgy*, seems lost here amid what is perhaps an excess of more factual detail.

Furthermore, some of the author's liturgical ideas need to be challenged, though some of them are common coin and B. is surely not at fault for repeating them. One example is the statement that the use of historical books in the Latin liturgy is "definitely retrospective" whereas the Byzantine lectionary is said to tend forward to the eschatological future (p. 19). This is wholly gratuitous. The same could be said for such concepts of the "historical time" of the Menaion and the "eschatological time" of the Triodion. The distinction, *pace* Dix and others, between the eschatological dimension of liturgy and the so-called "sanctification of time" (the latter usually attributed to the office and fixed cycle; the former to the eucharist and paschal cycle) is largely the product of the imagination of liturgists, and certainly has little basis in liturgical history or tradition. *All* Christian liturgy is a celebration of the one unitary Christ-event; the Jesus who died and rose for our salvation, and is with His Church, through the presence of the Holy Spirit, until the end of days. All liturgy, therefore, is eschatological, for it celebrates the new age that is inchoatively present as well as awaiting fulfillment. So the aim of liturgical commemoration is akin to that of the Gospels: not history, but *anamnesis*. And this is just as true of the liturgical use of the OT historical books as it is of the synoptic Gospels or Acts.

Finally, a book of this sort is one that preachers and teachers will want to consult, not just read once and put away forever. To facilitate this, one can only hope that a second edition will provide complete tables of the readings, a scripture index, and an index of liturgical days and feasts.

But as I have already said, B's is a pioneering effort, and his book is a worthy addition to the growing Orthodox library of St. Vladimir's press. This effort can only be applauded — but with an expression of perplexity as well, at the fact that none of the works of Pavel Evdokimov have as yet been judged worthy of inclusion. One can only hope that this does not represent a policy, and will eventually be remedied.

R. Taft S.J.

Jean Deshusses, *Le sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits.* Edition comparative. Tome II: Textes complémentaires pour la messe («Spicilegium Friburgense», Vol. 24, Editions universitaires, Fribourg Suisse 1979, pp. 413.

En el primer volumen de esta obra de 1971, muy alabado, no obstante algunas importantes críticas, por Klaus Gamber (cf. OCP XXXVII [1971] 259-261), él mismo especialista y editor del Sacramentario Romano (*Missa Romensis*, Regensburg 1970), J.D. nos daba, después de haber estudiado 31 manuscriptos y algunos fragmentos, el texto del HADRIANUM EX AUTHENTICO (según el *Cameracensis 164*) (pp. 83-348), es decir el Sacramentario Gregoriano en uso en Letrán, que papa Adriano mandó a Carlomagno a petición de éste a finales del siglo VIII. Seguía el HADRIANUM REVISUM ANIANENSE CUM SUPPLEMENTO (según el *Augustodunensis 19*) (pp. 349-605); ambos códices enriquecidos naturalmente con la comparación de los demás manuscriptos ya indicados. Seguía el GREGORIANUM PADUENSE (según *Paduensis D 47*) (pp. 607-684) que parece haber sido un sacramentario de la basílica de San Pedro, no pontifical como el HADRIANUM y que se considera como la fuente del Gelasianum franco del siglo VIII. Las ADDITIONES INTERPOSITAE (pp. 685-718), seguidas de un índice de nombres y otro de *incipits*, concluían el volumen I°, que nos ofrecía un conjunto abundantísimo de misas, prefacios (casi uno para cada día del año) y de bendiciones episcopales que superan en número de piezas (para darnos una idea) al mismo Misal de Pablo VI. Así empezó la llamada reforma carolingia. Un formulario pontifical romano, enseguida corregido y aumentado por un suplemento local tan abundante como el texto llegado de Roma. La corrección y el suplemento son obra, no de Alcuino, como se ha creido, sino del prolífico San Benito de Aniane.

Hemos debido resumir el volumen I° para poder decir qué es el II°. Este volumen es la consecuencia del estado de cosas que indicaba el primer volumen. El suplemento de Aniane, dicho sin más «el Suplemento», animó a otros piadosos «liturgistas» del mismo siglo IX y del mismo reino franco a componer suplementos al Suplemento, respetando el texto romano, pero añadiendo y corrigiendo Aniane con toda libertad. El autor estudia 17 manuscriptos principales, pero renuncia a presentarnóslos por separado. El mismo los reduce a una edición sintética (indicando, claro está, cada códice en un aparato crítico diáfano e impecable) y poniéndonos una trás otra las diferentes misas: 1-41 son las votivas; 42-103: «pro quibusdam personis»; 104-138: «pro necessitatibus fidelium»; 139-182: «pro specialibus necessitatibus publicis»; 183-211: «pro specialibus necesitatibus privatis»; 212-267: «pro defunctis»; 268-278: «generales pro vivis et defunctis»; 279-336: «commune sanctorum»; 337-389: «festivae de sanctis»; 390-396: siete series de prefacios según otros

tantos códices; 397-402: seis series de bendiciones episcopales según seis códices. Hay para hacer soñar, o para quitar el sueño, a nuestros modernos compositores litúrgicos. Toda esta producción sólo en un siglo y en un pais. Lástima que en su sistemación total el autor no haga alguna excepción, como hubiera sido la de publicar juntas las 21 misas atribuidas a Alcuino, maravillosas; una de ellas dedicada a la Sophia. Algunas de estas misas provienen de tradiciones romanas anteriores (gelasianas), otras son de origen hispano-galo (o wisigóticas si se quiere); las más son de nueva composición. La libertad litúrgica era reina (o tirana). Este volumen II° pues, no es más que un complemento de misas al antiguo Hadrianum y al Suplementum, que contenían ademas de la misa otros sacramentos y sacramentales. El autor nos promete un tercer volumen, correspondiente al II°, dedicado a estos ritos no eucarísticos.

M. ARRANZ S.J.

The Lenten Triodion. Translated from the Original Greek by Mother MARY and Archimandrite Kallistos WARE. "The Service Books of the Orthodox Church". Faber and Faber, London and Boston 1978, pp. 699.

English-speaking Christians owe a great debt of gratitude to Mother Mary and Archimandrite Kallistos (Timothy Ware) for this splendid series of Orthodox service books. It is a huge undertaking, and they are accomplishing it magnificently. The present volume with its companion, *The Festal Menaion* (1969), have at long last made available in English the chief liturgical propers of the Byzantine festal and Lenten cycles. Furthermore, these riches are also made intelligible, and hence nsable. Not only is the typographical presentation excellent and the liturgical arrangement of material easy to follow. But both volumes together contain over two hundred pages of explanatory material providing the largest and best body of information on the Byzantine Liturgy of the Hours available in English. I found the "plans of the services" in the earlier volume more synoptic and easier to take in at a glance. But the introduction to the present volume is clearly superior: fuller, more accurate historically, richer spiritually. The following animadversions, where critical, must be taken in the light of my already expressed satisfaction with this book.

In his remarks "On the Meaning of the Great Fast" W. says most of the right things, and says them well. He stresses the inseparable unity of the paschal mystery as one passover from death to new life, comprising always both cross and rising, so that Christian suffering is always victorious, and Easter joy always accompanied by the abnegation of the cross. Again, W. does not hesitate to insist on the traditional importance of fasting, a salutary admonition

in an age when Christians are dedicated more to gourmet cooking and tourism than to fasting and the way of the cross. But W. is careful to stress that this has nothing to do with any anti-corporeal spiritualism or world denial. It is rooted in the realism of the Christian approach to the world. Fasting is symbolic (I would have said *sacramental*), like all Christian cult: unless it is a sign of interior conversion and abnegation, done under the guidance of the spiritual father, never isolated from prayer, and bearing fruit in charity, then it is not *Christian* fasting.

On the negative side one could have done without the reference to "Western secularism" as responsible for the erosion of Orthodox discipline in these matters. To speak in this context of "Western" secularism is like speaking of "Western" electricity, or "Eastern" communism. We're dealing here with phenomena common to modern urban industrial society everywhere, and certain traditional structures are degenerating not because of "Western" secularism but because of secularism *tout court*. And I would like to have seen a more critical examination of contemporary liturgical usage. Passed over in silence are the fact that certain liturgical commemorations could complicate and distract from the main work of Lent, especially when they occur on Sunday, the only day most people come to church; the mess the horarium is presently in, with morning Vespers and evening Matins; the yawning chasm between what is in the books, and what is actual practice. The Church's liturgy is not a library. It is what people (and not just a monastic minority) do when they assemble in the name of the Lord. And on this basis — the only realistic one worth considering — Orthodox liturgy deserves an enlightened Orthodox critique.

In "The Historical Development of the Great Fast" W. gives a clear and accurate summary of a lot of complex material. I wonld fault him only for failing to emphasize sufficiently the very important distinction between Holy Week and the more primitive triduum (with the consequent need to revalidate the latter), and between the forty-day period of Lent and the fast, which was *not* forty days. In *both* East and West the original system for counting the forty days had nothing to do with the number of *fast* days. Only later, first in the East, does the mania to have exactly forty days of fasting come in to complicate the counting and obscure the true meaning of Lent, which includes but is far more than just fasting. Perhaps a failure to realize this is what makes W's remarks on the *baptismal* character of Lent and the pasch (p. 31) the weakest part of his otherwise excellent treatment. One last historical observation: it is not at all certain that canon 5 of Nicea refers to Lent (cf. EO 13, 1910, 65-72; 14, 1911, 355-7; 28, 1929, 257-71).

It is enough to read "The Rules of Fasting" (pp. 35-7) to be convinced of the need to simplify Orthodox fasting rules. W. might have said something about the projected reform that is on the agenda of the forthcoming Great Council. The section on the formation

of the Triodion (pp. 40-3) could be nuanced and completed on the basis of the unpublished dissertation of N. CAPPUYNS, *Le Triodion. Étude historique sur sa constitution et sa formation* (Rome, PIO 1935) and the study of M. ARRANZ S.J., *Les grandes étapes de la liturgie byzantine...* in *Liturgie de l'église particulière...* Conférences S.-Serge 1975 (= *Bibliotheca EL*, Subsidia 7, Rome 1976). "The Inner Unity of the Triodion" (pp. 43-64) shows W. at his best, giving a coherent and spiritually valid vision of the liturgical unity and pastoral relevance of the Lenten cycle in its present shape, regardless of the vagaries of its origins. This is important: history is one thing, the lived prayer-experience another.

The heart of the book is of course the text itself. It does not contain the whole Triodion, but what it does give, its gives fully, without the arbitrary omissions so usual and so maddening in most translations. Following the selection of the Jordanville anthology in Church Slavonic (*Velikij sbornik* III, 1), the translation comprises the full propers (except for the purely monastic "Little Vespers"): 1) for all Sundays of the Triodion (i.e. from the fourth Sun. before Lent to Palm Sun.); 2) all of the first week of Lent and Holy Week; 3) the offices for four other important Lenten days: Saturday of the Departed (2d Sat. before Lent), Thursday of the Great Canon (5th Thurs. of Lent), Akathist Saturday (in the same week), and Lazarus Saturday (before Palm Sun.).

As for the translation itself, I have made soundings here and there against the original Greek, and have found it accurate without being blindly literal or treacherously free. There is as yet no established tradition of translation of this material against which to test new attempts, as there is for the bible. But this version surpasses by light-years the old translations of Orloff, and I find it superior to other, more recent ones. NASSER (*Divine Prayers and Services...* Brooklyn 1961) is more literal but also too archaic. RAYA and DE VINCK (*Byzantine Daily Worship*, Allendale N.J. 1969) is not without merit as the most free and contemporary version, bnt it is uneven: sometimes highly successful, sometimes awkward. Besides, neither of these offers anywhere near as complete a selection as the present work.

My main problem is with the style chosen. There is, of course, no such thing as just "translating into English". Into *what* English is the inevitable question: literary, colloquial, journalistic, Timese, RSV, Book-of-Common-Prayer, King-James? The translators opted for "prayerbook" or King-James English (cf. *Festal Menaion*, pp. 13 ff). Here of course we are dealing with taste — but not exclusively. Liturgical principles are also involved. As I see it, they demand not only a language adequate to the dignity of divine worship, but also as broad an intelligibility as possible. And that means translating into the contemporary idiom. The proper balance between literary elegance and popular speech is elusive, but there must be a happy medium somewhere. I don't pretend to know where

it is, but I cannot think it is found in the language of the Authorized Version. My own preference is for something like the simple elegance of Ronald Knox's superb rendering of the Vulgate, or of the RSV, purged of "thee" and "thou".

That the original Greek was never a contemporary or spoken language (cf. p. 14) is, I think, beside the point. The gap between *demotiki* or spoken Greek and the written language has existed up to onr own day in a way that simply has no parallel in English. Besides, the goal, I should think, is to produce a *liturgical* book, i.e. an English version for pastoral liturgical use today, and not to convey the spirit of the original Greek. The translators have a point when they assert that the Authorized Version and the Book of Common Prayer have provided the speech with which Anglicans address God (they say "English-speaking people throughout the world", but only a fraction of the world's anglophone Christians are Anglican). But even some of those formed in that superb tradition of Christian English, snch as the authorities of the U.S. Episcopal Church, have decided to abandon it in their new Prayer-book, so the question is not solved merely by reference to past tradition. But I do not wish to cavil. I would prefer a more contemporary style, but can only rejoice at the fact that there was a conscious, reasoned choice of style, and not the blind floundering one must sometimes cope with.

Again, the above criticisms are offered because that is a reviewer's job The extent of my remarks are a gauge of my great satisfaction with this whole project, and I dearly hope that a translation of the *Oktoichos* is already well underway.

R. TAFT S.J.

Patristica

La doctrine des Douze Apôtres (Didachè). Introduction, texte, traduction, notes, appendice et index par W. RORDORF et A. TUILIER. « Sources Chrétiennes », 248, Paris 1978, pp. 228.

La antigua y fundamental edición de J. P. AUDET (*La Didachè, Instruction des Apôtres*, Paris 1958, 514 pages; cf. recensión de I. ORTIZ DE URBINA en OCP XXV (1959) p. 186) no pierde nada de su valor con la nueva edición, pero gana bastante. Los problemas suscitados por Audet hace veinte años han estimulado teólogos, liturgistas y canonistas a buscar soluciones y a crear más problemas. Era tiempo de hacer el punto y de resnmir. Es lo que pretenden los autores en una nueva edición más breve, de menos de la mitad de páginas con respecto a la edición de Audet.

El primer autor es nuestro amigo Willy Rordorf, profesor de teología protestante y autor de varios trabajos, precisamente sobre

la *Didachè* (cf. bibliografía, p. 134), y que en parte hemos tenido el honor de escuchar en las *Semaines Liturgiques de Saint-Serge* estos últimos años.

Rordorf se ocupa del cap. II de la introducción-comentario: « Caractères de l'ouvrage », y del III: « Analyse critique de l'ouvrage »; suyas son además la bibliografía (lástima que falte el gran León Tolstoi, autor también de una traducción y comentario originalísimos de la *Didachè*, y que U. Mattioli — cf. bibliografía — ha popularizado en Italia) y de las notas del texto.

Tuilier se ocupa del cap. I de la introducción, sin título, y del IV: « La tradition du texte et les principes de la présente édition », además de la edición del texto griego y de su traducción francesa y aparato crítico (pp. 140-199), al que añade como apéndice la *Doctrina Apostolorum* latina, y los índices.

Pensamos que esta édición no se pueda criticar todavía. Otras generaciones de teólogos, liturgistas, canonistas, textuólogos lo harán.

Como liturgista, vamos a permitirnos algunas críticas más concretas: no aceptamos en el cap. 10 la traducción simplista de *metanoeitô* (p. 183) = « qu'il fasse pénitence ». Como si el « faire pénitence » de Juan Bautista equivaliera al « faire pénitence » de Jesús, o al de la *Didachè*. Rordorf comentando el cap. 14 (pp. 67-70), sobre la autoconfesión antes de la eucaristía dominical y sobre la reconciliación fraterna, se extiende bastante sobre este punto. Rordorf refuta Harnack y Audet que en esta conversión del cap. 10 ven simplemente el bautismo. En una conferencia leida en 1972 en Saint-Serge (M. Arranz, *Le « Sancta Sanctis » dans la tradition liturgique des Eglises*, Archiv für Liturgiewissenschaft, XV (1973) p. 31-67 y especialmente en cuanto a la Didachè: 57-59) también nosotros pensábamos que el binomio « santos-convertidos » quisiera decir « bautizados-no bautizados »; hoy matizaríamos esta opinión, pero seguimos pensando que sea la única realista, si no se quiere atribuir a la época de la *Didaché* un sistema penitencial de la complicación intolerable de las epístolas « canónicas » de San Basilio; cosa que habría que probar y que la *Didaché* no permite de hacerlo.

De todas las maneras las diez páginas (38-48) consagradas a la eucaristía, si tienen el gran mérito de prescindir de la infundada distinción de « eucharistia maior » y « eucharistia minor », no son suficientemente explícitas y concretas. La cuestión de si la alusión explícita a la cena del Señor y a sus palabras « de institución » sean parte constitutiva de una genuina eucaristía cristiana o no, nos parece tratada demasiado escolásticamente y hasta evasivamente.

La edición de Rordorf-Tuilier, no obstante estos escrúpulos de liturgista, tiene desde luego infinitamente más méritos que defectos.

Su principal mérito sea tal vez la concisión casi esquemática, que animará a tantos a volver al estudio de este pequeño e inmenso libro, preciosa heredad de nuestros primeros hermanos en la fe.

M. Arranz S.J.

Hilaire de Poitiers, *Sur Matthieu*. Tome I: Introduction, Texte critique, Traduction et Notes par J. Doignon « Sources Chrétiennes » 254, Paris 1978, pp. 306. Tome II: Texte critique, Notes, Index et Appendice par J. Doignon « Sources Chrétiennes » 258, Paris 1979, pp. 300.

Gli studiosi di S. Ilario di Poitiers, e non solo essi, si rallegreranno per questa prima edizione critica dell'*In Matthaeum* curata da uno specialista di Ilario, J. Doignon. Al testo latino, accompagnato dalla traduzione francese, è premessa una non ampia ma ricca introduzione (pp. 19-88) che intende offrire al lettore gli elementi essenziali per un fruttuoso accostamento del testo ilariano e i criteri che hanno guidato l'edizione stessa. Ne diamo una rapida presentazione, assieme alle osservazioni che ci sono affiorate alla lettura.

Il Doignon accetta senza difficoltà l'opinione generale che pone la composizione dell'*In Matthaeum* nei primi anni dell'episcopato di Ilario e prima del suo esilio (356), dunque attorno al 355. Benché i riferimenti interni a qualche fatto reale siano praticamente inesistenti (p. 21), tuttavia appare sempre più chiaro il carattere antiariano di alcuni passi polemici, anche se Ilario non mostra ancora di conoscere la fede di Nicea (p. 22. Cf. anche t. I, p. 263, n. 14; t. II, p. 228, n. 8). Questo commento, che è il primo in lingua latina ad esserci pervenuto integralmente, non porta tracce di una origine omiletica; sembra piuttosto un libro destinato alla lettura per i « fratelli » che costituivano il *presbyterium* del vescovo e che non erano dei *simplices* (p. 20). La tecnica del commento è quella della *lectio continua* che cerca, attraverso i *dicta* e *facta* di Cristo, un *ordo intelligentiae* (pp. 26-28). Se ciò si verifica in sommo grado per i « discorsi » — ma non è più facile? — lo si deve dire pure per quegli insieme narrativi che sembrano giustapposti senza legame. Per portare un esempio, Ilario fonde in un'unica spiegazione il racconto dell'uccisione di Giovanni Battista, la moltiplicazione dei pani e la tempesta sedata (14, 3-5). Questo tipo di lettura, che cerca un senso concatenando le varie pericopi e non isolandole, meritava forse di essere maggiormente sottolineato nella sua originalità. Questo modo di affrontare il testo evangelico dà certamente l'impressione di un commento assai coerente, ma ciò lo si deve soprattutto alle idee di fondo che animano l'esegesi di Ilario (pp. 29-30). Questa si sforza continuamente di andare al di là dei semplici fatti per coglierv‌i un senso spirituale valido per noi (tipologia). Appaiono così alcune chiavi di lettura che attraversano tutto il commento: la continuità-superamento tra Legge e Fede, tra Israele e Chiesa; la chiamata alla salvezza dei popoli pagani (*gentium plebs* o *populus*); il ruolo della fede in questa salvezza. Giustamente il Doignon mostra come Ilario si serva continuamente di Paolo per leggere Matteo (pp. 31-32).

Quanto allo sfondo culturale dell'*In Matthaeum*, esso, in campo religioso, appare piuttosto ristretto. Non vi si può far rientrare alcun autore greco, e l'influenza di Origene, se c'è, è soltanto indiretta

(p. 36). Le fonti religiose di Ilario di prima dell'esilio sono essenzialmente Tertulliano e Cipriano (pp. 32-33). È certamente uno dei pregi di quest'edizione l'avere evidenziato questi rapporti con le numerose note che accompagnano la traduzione. Tuttavia un certo confronto, anche se indiretto, con la teologia greca, porterebbe a capire meglio, su alcuni punti, Ilario stesso. Così vediamo che egli utilizza lo schema cristologico *uirtus/corpus* (9,7,5-10) o *uirtus/caro* (31,2,9-11), dove *uirtus* è equivalente a « divinità » (cf. 8,1 n. 4). Ora questo schema è comune e forse più tipico della tradizione orientale (*dynamis/sarx* o *sôma*), fino ad Eusebio di Cesarea, Eusebio d'Emesa e Apollinare di Laodicea. Ancora, l'idea che questa *uirtus* divina, benché presente ad animare il corpo assunto nell'incarnazione, non rimane circoscritta a questo corpo ma continua ad essere operante dappertutto (*In Matth.* 9,7), la si trova tra l'altro in Atanasio, *De incarnatione* 17 (dove però si parla di « Logos ») e in Apollinare, *Fides secundum partem* 11 e frammento 138 (ed. Lietzmann). Ora ci pare che il Doignon abbia alquanto frainteso questo passo ilariano (Introd. p. 42: i testi citati alle note 6 e 7 non dicono esattamente quello che egli fa loro dire; così pure in 9,7 n. 8 non è chiaro di che « corpo » si tratti, e il raffronto con Tertulliano sembra alquanto tirato). Poco chiara mi pare anche l'interpretazione del commento di Ilario su *Mt* 27,46 (« Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? »), inteso dal Doignon in un'ottica « de dépassement », nel senso che « la mort du Christ marque l'accomplissement de son sort, mais au regard de l'humanité » (p. 45). Eppure Ilario così spiega il grido di Gesù: « Sed relinquitur, quia erat homo etiam morte peragendus » (33,6,7), cioè (il Cristo) « è abbandonato (dal Verbo), poiché come uomo doveva provare anche la morte ». Il motivo è chiaramente cristologico (la traduzione del Doignon qui non convince: « Mais il est abandonné, parce que son humanité devait être accomplie par la mort même »).

Quanto al testo dell'*In Matthaeum*, esso è stato stabilito in base ai nove manoscritti più importanti; altri cinque sono stati consultati in occasione di *loci uexati* (p. 46). Dopo aver provato che i nove mss. esaminati si possono ripartire in due famiglie α e β, il Doignon spiega i criteri che hanno guidato le sue scelte nei casi di non accordo tra i due gruppi: la preferenza è data ad α, poiché β porta tracce multiple di un rimaneggiamento sistematico del testo mirante all'eliminazione delle *lectiones difficiliores* (p. 72). Una preferenza particolare è data al codice E considerato come ponte tra le due famiglie (p. 71) (ma vedi le critiche di M. Simonetti in *Augustinianum* 19/3 (1979), pp. 527-530). Sull'esistenza di un *proemium* il Doignon si pronuncia negativamente, ma la sua argomentazione pare un po' affrettata (pp. 74-75). Nulla si dice circa il problema della finale dell'*In Matthaeum* che si arresta all'episodio dell'apparizione di Cristo alle donne; un testo così ricco di spunti apologetici e teologici come *Mt* 28,11-20 non poteva essere trascurato senza un motivo.

L'introduzione del Doignon termina con un esame dei fatti linguistici rari o caratteristici del latino tardivo, e delle forme stilistiche dell'*In Matthaeum*, lavoro assai utile per lo studio del latino di Ilario. Anche gli indici si rivelano indispensabili per una migliore comprensione della lingua e del pensiero del Nostro. Oltre l'indice scritturistico e un ampio indice analitico, vi è quello delle parole latine, suddiviso in 1) Parole e locuzioni del vocabolario del diritto; 2) Parole e locuzioni del vocabolario della retorica e dell'esegesi; 3) Espressioni del vocabolario della poesia; 4) Parole ed espressioni del vocabolario teologico. I rimandi però non sono completi, e forse sarebbe stato meglio segnalarlo al lettore. Nell'indice analitico (o in quello del vocabolario teologico) avrebbe potuto trovare più posto il tema dell'eucaristia, toccato da Ilario con le espressioni *cibus uitae* (6,2,12; 9,3,16 e 18), *cibus uitae aeternae* (14,10,10); *aeternus cibus* (14,11,14), *sanctus cibus* (9,3,12), *cibus caelestis* (15,10,18), *panis caelestis* (9,3,17; 4,14,10). (A questo proposito c'è una svista da correggere sotto la voce SACREMENT (p. 286) e *sacramentum* (p. 297): in 10,9,21 si parla infatti « de la paix céleste » (pacis caelestis) e non « du pain céleste »).

La traduzione è condotta con maestria e chiarezza. Solo in qualche caso essa solleva delle perplessità, come nel passo sopra citato e in quest'altro di 15,10,4: « Ergo Spiritus per fidem salus gentibus est », così tradotto: « C'est donc la foi en l'Esprit qui donne le salut aux paiens ». Proporrei di tradurre: « C'est donc l'Esprit, (qu'on obtient) par la foi, qui est le salut pour les paiens » (cf. *Gal* 3,2.5).

Per concludere, quest'edizione dell'*In Matthaeum* aprirà certamente tutta una nuova serie di ricerche che il Doignon stesso indica nella sua introduzione (pp. 22-26). Così quest'opera ilariana, citata dieci volte da S. Tommaso nella *Summa theologica* (cf. p. 56) e che ha conosciuto una diecina di edizioni, dalla prima del 1510 fino all'ultima del Migne (1844), e poi più nulla, esce da un certo oblio. Forse proprio il fatto che essa sia anteriore al grande impatto di Ilario con la teologia orientale e con l'esegesi origeniana, costituisce il suo peculiare interesse.

E. CATTANEO S.J.

Ioannes PANAGOPOULOS, *Ἡ Ἐκκλησία τῶν προφητῶν. Τὸ προφητικόν Χάρισμα ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τῶν δύο πρώτων αἰώνων* Les éd. historiques de S. Basipoulos, Athènes, 1979, pp. 454.

Les abus des montanistes ont fait disparaître de l'Église occidentale les « prophéties ». En Orient, au contraire, le nom est resté longtemps comme titre des fameux « pères spirituels ». C'est donc bien dans la ligne de la Tradition que l'auteur de cet ouvrage étudie le phénomène prophétique comme appartenant à l'essence de l'Église. Le champ des investigations est limité aux deux premiers siècles du christianisme. Pour avoir l'idée du contenu du livre, résumons les titres principaux (l'ouvrage comporte d'abondantes divisions et subdivisions).

1. L'ancienne et la nouvelle prophétie: le sens de l'économie de l'Ancien Testament est Jésus Christ, les apôtres sont prophètes de l'évangile.
2. L'esprit de la prophétie nouvelle: Jésus et l'Esprit Saint, le signe de la Pentecôte, ses dons.
3. Les prophètes de l'Église apostolique: les auteurs des évangiles synoptiques et des Actes des apôtres.
4. Le charisme prophétique suivant S. Paul: le rôle de l'Esprit dans la vie du chrétien, de l'Église et la vocation prophétique de Paul lui-même.
5. L'exégèse de la prophétie selon l'évangile de saint Jean: Jésus comme révélation du Père, les disciples de Jésus participant à sa vocation, l'œuvre prophétique du Saint-Esprit, l'Église des prophètes dans l'Apocalypse.
6. La prophétie dans les premières communautés chrétiennes, suivant les Épîtres catholiques, la Didaché, les Pères Apostoliques, Hermas.
7. La prophétie chrétienne du deuxième siècle: les gnostiques, les montanistes, la réaction des orthodoxes contre ces doctrines, la valutation du phénomène prophétique à la lumière des recherches modernes. La synthèse conclusive de l'auteur: l'Église comme apparition du Royaume de Dieu.

En donnant un résumé aussi long de cet ouvrage, nous sommes convaincus de rendre service à ceux qui n'ont pas accès à la littérature grecque. Et pour ceux qui sont aptes à lire le texte, nous signalons l'existence de ce travail, nouveau en son genre dans la production théologique grecque: la rencontre entre l'exégèse occidentale actuelle et la foi orthodoxe.

L'auteur est un jeune professeur de théologie à l'Université d'Athènes et on peut dire que son nom entre, avec cet ouvrage, dans le monde scientifique. En parcourant les notes qui témoignent de ses lectures, on se félicite de sa connaissance de la bibliographie occidentale, et surtout allemande, en matière biblique. La composition du livre révèle un esprit analytique auquel n'échappe jamais une vision d'ensemble, tout en sachant évaluer en juste proportion les vues partielles. Nous lui souhaitons de pouvoir poursuivre son étude sur la prophétie chez les Pères postérieurs au IIe siècle, car c'est surtout sur ce terrain que la collaboration d'un Grec sera très appréciée.

T. ŠPIDLÍK S.J.

Alberto SICLARI, *Giovanni di Damasco, La funzione della « Dialectica »*. « Centro Internazionale di Studi di Filosofia della Religione, *Religione e Filosofia* » 4, Editrice Benucci, Perugia 1978, pp. 279.

Das Hauptwerk des hl. Johannes von Damaskus, die "Quelle der Erkenntnis", enthält drei Teile: eine Dialektik, ein Häresienverzeichnis und eine "Genaue Darlegung des rechten Glaubens".

Die "Dialektik", von den Kopisten häufig "Philosophische Kapitel" genannt, ist in zwei Gestalten überliefert, die sich weitgehend decken, von denen die eine längere wohl als Überarbeitung der anderen kürzeren zu betrachten ist. Das Häresienverzeichnis ist großenteils Epiphanius entnommen. Der dritte Teil, "Genaue Darlegung des rechten Glaubens", wird gewöhnlich "De fide orthodoxa" genannt.

Siclari untersucht in 6 Kapiteln den ersten Teil, die Dialektik, wobei er sich auf zahlreiche Vorarbeiten stützen kann (die von Langen, Grabmann, Bilz, Tyszkiewicz, Jugie, Nasrallah, und insbesondere Kotter, Studer, Richter). Die Untersuchung betrifft den Inhalt, die Zusammensetzung, den Werdegang der beiden Gestalten, ihr wechselseitiges Verhältnis und ihr Verhältnis besonders zum Hauptteil "De fide orthodoxa", aber auch zu anderen Schriften des Damaszeners.

S. kommt nach eingehender Prüfung des Materials und der früheren Studien zum Ergebnis: Der Damaszener ist kein Aristoteliker, obschon er bisweilen aristotelische Kategorien und besonders Ausdrücke benutzt. Er ist aber auch kein Platoniker, sondern übernimmt aus den Werken der Väter oder aus Sammlungen philosophische Begriffe und Lehren verschiedenen Ursprungs, so wie er sie in verschiedenen Kombinationen mit den Glaubenswahrheiten vorfindet. Joh. von Damaskus ist nicht "der erste Scholastiker". Denn er bedient sich in systematischer Form keiner Philosophie, am wenigsten der aristotelischen, und er beabsichtigt nicht, seine Ideen in organischer, einheitlicher Form auf Grund weniger philosophischer Prinzipien zu entwickeln. Auch der Gebrauch, den der Damaszener von der Dialektik macht, ist alles andere als methodisch. In der Genauigkeit der Unterscheidungen und Begriffsbestimmungen hält er oftmals einen Vergleich mit seinen Vorgängern nicht aus, denen er alle Überlegungen philosophischer Art verdankt, die er in seinen dogmatischen Werken anstellt (S. 255).

Nach S. genügen auch die Beweise, die Joh. v. Dam. in den Reden gegen die Bilderstürmer und im Dialog mit einem Manichäer vorbringt, durchaus nicht, um — wie Tyszkiewicz meinte — aus ihrem Urheber einen Meister der Dialektik zu machen und einen Vorläufer der westlichen Scholastik (ebenda).

Auf der Linie der Vätertradition leugnet der Damaszener jedes Begreifen der göttlichen Natur, was nicht ausschließt, daß auf rein rationaler Grundlage die Existenz und Einzigkeit Gottes bewiesen werden können. Der unsichtbare Gott wird sichtbar durch seine Energien (S. 256).

Joh. v. Dam. betont, daß der wahre Glaube auf der Offenbarung ruht und daß eindeutige dogmatische Definitionen notwendig sind. Der Glaube schafft sich für seinen Ausdruck Formeln (ebenda).

Bezüglich der "Dialektik" hält S. für sicheres Ergebnis: Es ist ein Sammelwerk, in dem das aufgenommene Material nicht verarbeitet wurde. Auf Grund einer Oxforder Handschrift ist man zur Einsicht gekommen, daß die Vorlagen des Damaszeners Sammelwerke von Kirchenmännern waren. Für die Philosophie liegen die

sicher nicht unmittelbaren Quellen bei den Kategorien des Aristoteles, bei den Kommentatoren des Aristoteles, vor allem denen aus der Schule des Ammonius wie Porphyrius (S. 256-257). Es finden sich jedoch in der Dialektik auch Bestandteile, die keine Beziehung zu den Kommentatoren zu haben scheinen. Andere Fragen bezüglich der "Dialektik" bleiben nach S. offen. So ist man sich nicht einig, ob die kürzere Gestalt die frühere ist. Vielleicht bildete die ausführliche Gestalt keinen Teil einer Trilogie, sondern war ein gesondertes Werk. Einig ist sich die neuere Forschung wieder darin, daß die "Capita philosophica" nicht als Einleitung zum Dogma im engen Sinne des Wortes angesehen werden können (S. 257).

Grundthema der ganzen Untersuchung ist die Stellung des Damaszeners zur Philosophie oder, noch genauer, seine Auffassung vom Verhältnis der Philosophie zur Theologie. (Darin berührt sich S. formell wie materiell in vielem mit der Untersuchung von G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München 1977; besprochen in OCP 44 (1978), S. 197-203). Theologie ist für ihn die wahre Gnosis, deren Zweck die Reinigung und Erleuchtung des Menschen ist, seine Gotteserkenntnis, seine Gottschau.

Die vorliegende Untersuchung ist sehr sorgfältig und zuverlässig; sie faßt in italienischer Sprache die Ergebnisse der Damaszenus-Forschung in klarer Weise zusammen. Zur leichteren Benutzung des Buches ist nicht nur ein Verzeichnis der Eigennamen beigegeben, sondern auch ein Sachverzeichnis in Stichworten.

Mag auch der Damaszener nicht "der erste Scholastiker" im technischen Sinne sein, er bewegt sich doch auf die Scholastik zu im tatsächlichen Suchen nach einer "philosophia perennis". Was ihn auf diesem Wege hindert — wie später Simeon den Neuen Theologen und Gregorius Palamas —, ist die mangelnde Erkenntnis von der Entsprechung zwischen Wesens- und Seins-Erkenntnis Gottes. (Siehe dazu unsere Untersuchung "Das Gottesproblem in der Osttheologie", Münster 1967).

B. SCHULTZE S.J.

Rainer STICHEL, *Die Namen Noes, seines Bruders und seiner Frau.* Ein Beitrag zum Nachleben jüdischer Überlieferungen in der ausserkanonischen und gnostischen Literatur und in Denkmälern der Kunst. « Abhandlungen der Ak. der Wiss. in Göttingen, Phil.-Hist. Klasse », ser. III, 112, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen 1979, 139 pp. et 10 planches.

Tout a commencé à Mopsueste lorsque la pioche des archéologues a touché le niveau d'une superbe mosaïque, pleine d'animaux, dont la place centrale est occupée par une sorte de coffre à pieds surmonté de l'inscription KIBWTOC NWEΡ: d'où vient cette forme extra-canonique du deuxième père de l'humanité entière? A cette question, R. Stichler répond par une enquête dont l'ampleur insolite

est largement pluridisciplinaire, comme le laisse déjà présager le large sous-titre de la monographie.

Disons tout de suite que cette étude sort de l'ordinaire par sa bibliographie: les 65 titres (p. 124-126) ne représentent pas le trentième des références accumulées dans les notes généreusement prodiguées à toutes les pages. Non seulement on y trouvera des titres d'une richesse exceptionnelle pour les apocryphes slaves, mais les *Erotapokriseis* y sont citées dans les manuscrits plus d'une fois, et en passant, une note révèle un fragment de chronique inédit dans un manuscrit grec de Tübingen (note 504). L'auteur a perçu toutes les facettes du thème paradisiaque et adamique de l'arche de Noé: les affinités entre l'Adam de Lumière, le Mandéisme, le prêtre Melchisedec, le Phoenix, Henoch l'astronome, puis les transpositions à la montagne du Thabor qui jouera un si grand rôle dans l'octateuque arabe de Clément. Toute cette participation à des archétypes religienx possède évidemment des racines dans l'arche placée au sommet des antiques *ziqqurat* mésopotamiennes. Les éléments d'une tradition unitaire perdue ont diffusé dans un large faisceau de cultures diverses allant de l'Irlande au judaïsme, de la gnose au fourmillement des notices slaves autour de la *Palaea* et de l'Henoch. Note 76, la première Histoire des rois de Géorgie incluse dans le Kartlis Tskhovreba méritait d'être citée (éd. Qauḫtchischvili 1955), ainsi que l'usage du livre de Nébroth dans la Vie de Vakhtang Gorgasali d'après les articles de Kekelidze. S'il nous est permis de signaler utilement une harmonique de ce vaste concert: le couvent des Ṯamanīn dans le Massis célébrait les huit personnes sorties de l'arche. Cette Ogdoade de l'au-delà a été perçue comme telle dans la patristique, et appartient à un cycle particulier de référence à Noé, par où on peut comprendre l'idée de figurer l'arche dans une mosaïque. Passionnante est, dans la perspective de ce livre, la conscience d'une littérature deutérocanonique grecque unifiée aux premiers siècles, mais aujourd'hui complètement éclatée dans une poussière de textes anonymes et de ruines archéologiques. Pourtant là plus qu'ailleurs, on est en droit de retrouver les éléments pour une histoire des mentalités, plus proche peut-être de l'histoire elle-même que les spéculations de tel ou tel penseur dont le nom s'inscrit avec brio dans la galerie des grand auteurs. L'auteur semble avoir trouvé une clef comme jadis ΙΧΘΥC a lancé F. J. Dölger dans une entreprise pas encore close.

M. van ESBROECK S.J.

Slavica

J. Peter BABRIS, *Silent Churches.* Persecution of religions in the Soviet-Dominated Areas, Research Publishers, Arlington Heights, Illinois 60005, 1978, pp. 531.

The book tells about the oppression and martyrdom the ecclesiastical and denominational communities are facing in the com-

munist-controlled areas. The work is limited to European countries and to the postsecond world war period.

The first three chapters (I-III) have an introductory character, treating as they do of Russia's religions past and present and the intolerant imposition of an atheistic Weltanschauung on all denominations in general and on the Orthodox Russian Church in particular. The following three chapters (IV-VI) are dedicated to the religious situation in Ukraine, Bielorussia and Baltic countries under the Soviet occupation. Chapters VII and VIII examine briefly the present condition of the Armenian Gregorian Church and the Georgian Orthodox Church. Chapter IX, of over a hundred pages, analyses the religious situation in eight European states in which communists have seized power. Chapter X deals with some particular denominational groups, viz. Baptists, Buddhists, Moslems and Jews. In chapter XI the author focuses his attention — with some critical comments — on the Vatican's *Ostpolitik* and on the attitude of the World Council of Churches. The last chapter (XII) returns to statistics, facts and comments discussed earlier.

The information the author supplies even about remote countries, such as Armenia and Georgia, is sound. As to Georgia, he does not mention the once active Catholic minority, today reduced to a *pusillus grex*, but with one Latin rite church in Tbilisi still open. Speaking of Orthodox Georgians the author concludes: "Its is not known what proportion of the 4 million population of the Soviet Georgia go to church" (p. 257). Attending Sunday services is considered an important indication of religious zeal, but in the case of Georgians it should be placed in the proper perspective. They never got quite used to it. They would enter the church at any time to light a candle, they would talk with conviction about Christ and salvation. And that was the extent of their regular churchgoing practices. Determined criteria of religiosity are not applicable to all.

The virtues of the book are twofold: it contains a good amount of well selected facts, quotations and valuable critical observations. Further, the elaboration of the material reveals a preoccupation with truth and an effort for authenticity.

The shortcomings are also twofold: References to sources are omitted and most readers will miss them. The provenance of a quotation is an indication of how much weight is to be attached to it. The note on p. 510 apologizes for this insufficiency because of the voluminous nature of the work. Another insufficiency of the book is the inadequate disposition of the available material. Facts and commentaries should have been better linked together either thematically or chronologically. A close dependence on the 'source' conveys some other inaccuracies. The text on p. 348 reads: "In Jassy just one titular Bishop, Peter Plesca resides. The rest of the dioceses: Satu Mare – Grosswardein, Temeschburg und Bukarest are without a Bishop". The episcopal sees should be indicated in

Romanian (Satu Mare, Timişoara), putting in brackets the German or Hungarian name, if required. But the capital should be spelled either in English or Romanian, not in German. Peter Plesca, titular Bishop, residing in Iaşi, was consecrated in 1965, but never approved by the government; he died on 19 March 1977. The author could hardly include the last information in his book. But this instance puts forward the question: What year is the *terminus ad quem* the author intended to establish? He has not told us.

The collected material is good; it is the processing that is lacking.

J. KRAJCAR S.J.

Dmitrii DUDKO, *Our Hope*. Translated by Paul D. GARRETT, Foreword by John MEYENDORFF. St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood N.Y. 1977, pp. 292.

This book of sermons cannot be reviewed according to the customary standards for judging homiletic literature. Its value lies not in theological sophistication or pulpit eloquence, but in the poignancy and in the horror of its witness. For Father Dmitrij Dudko is one of those modern heroes that the Soviet regime produces with an easy cruelty. An eight-year "alumnus" of the Gulag under Stalin, known in the West since 1973 because of his popular "question-and-answer homilies" translated in this volume, he was in the news again recently, arrested January 15, 1979 in his parish 85 km. from Moscow and imprisoned at Lefortovo while the police searched his house, confiscated all his books, papers, and money (!), and told his son he was going to be conscripted into the army.

It is important that this book be read if only to show the civilized world just what it is that a Soviet citizen must do in order to be treated in this way. For the *true* horror of Soviet Society is not in its camps, but in its daily life; in the fact that a man can risk imprisonment and the security of his family for something so banal as publicly expressing his personal beliefs to those who ask about them.

The cross bears fruit, however. One of the most obvious fruits is the author's ecumenism: "My purpose is not to argue, but to seek a common language", he tells his non-Orthodox hearers. (St. Vladimir's Press might in future publications drop the needlessly offensive term "heterodox" as a translation for *inoslavnyj*. "Non-Orthodox" is what the word means — Cf. *The Oxford Russian-English Dictionary*, 1972, p. 256 —, and certainly what Fr. Dmitrij means. In English, "heterodox" translates the Russian *eretičeskij*).

The author's astonishing frankness is not only a spiritual testament of heroic proportions. It also provides first-hand evidence of how a devoted Orthodox pastor copes with the problems of a

subservient hierarchy, of unworthy confrères in the priesthood, of the constant social and state pressure, of the morass of illegality on the part of the civil authorities. And it is a valuable witness to the every-day realities of Soviet life: fear, fear everywhere, fear of speaking the truth, of losing one's job, of being seen in Church... This is not a Siberian concentration camp we are reading about — just everday life in Moscow, one of the great capital cities of our modern world. This is not a book. It is a testimony to faith. Read it. It will open your eyes. It will help you to pray.

R. TAFT S.J.

James M. EVANS, *Guide to the Amerikansky Russky Viestnik.* Volume I: 1894-1914. Published by Carpatho-Rusyn Research Center, Fairview, New Jersey 1979, pp. XIV+508.

One of the most important sources for the history of the Ruthenian Church in America, is the weekly *American Ruthenian Messenger* (*Amerikansky Russky Viestnik*), which started in 1892 and continues to this day. To preserve it, the Immigration History Research Center, University of Minnesota, Minneapolis, Minn., undertook its microfilming for the first 60 years (until 1952). However using microfilms is not very easy. Consequently, the Carpatho-Rusyn Research Center, Fairview, N.J., decided to publish the Bibliographical Guides of that weekly, with the support of the Most Rev. Stephen Kocisko, metropolitan archbishop of Pittsburgh, Pa.

Here we present the first volume embracing the years 1894-1914. It is necessary to specify, that the volumes: 1892-1893, 1897-1900, and 1905 were not available for microfilming. For other years the author registered in all 3.065 items. They are clasified in six subdivisions: 1) Information about the weekly A.R.V. itself; 2) Greek-Catholic Union (*Sojedinenije*) which is publisher of the weekly; 3) Greek-Catholic Church; 4) Rusin Social Issues and Developments; 5) Rusin Culture and Education; 6) Rusin Individuals. At the end are several Appendices and Indexes, which will serve for an easy consultation.

The title of every bibliographical item is translated into English; and when the title is not sufficiently expressive, the author adds some remarks about the nature of the article. The items of the first five sections are given chronologically, while in the sixth section (*Personalia*) they are given alphabetically. Generally speaking, it is an excellent bibliographical work.

M. LACKO S.J.

Ivan IV il Terribile – Jan Rokyta, Disputa sul protestantesimo, un confronto tra Ortodossia e Riforma nel 1570, Introduzione, versione e note a cura di Laura RONCHI DE MICHELIS, Claudiana Editrice, Torino 1979, pp. 188.

La famosa disputa teologica dello zar Ivan IV con il gesuita Antonio Possevino, artefice della tregua di Jam Zapol'skij nel 1582, non era la prima. Già 12 anni prima, il 10 maggio 1570 lo zar, abile teologo dilettante, aveva tenuto una breve discussione con il ceco Jan Rokyta (1528-1572), predicatore dell'*Unitas fratrum*. Ivan lo considerava piuttosto luterano. Rokyta accompagnava l'ambasceria dei nobili polacco-lituani a Mosca ai tempi dell'ultimo degli Jagelloni, Sigismondo Agosto II (1548-1572).

Il primo scambio di vedute tra lo zar e Rokyta è riferito in latino da J. Łasicki in Speyer 1582, ma la traduzione italiana ne appare la prima volta in quest'opera (pp. 41-50). Il testo probabilmente più fedele dello stesso incontro è quello a cura di Paolo Oderborn, stampato a Wittenberg nel 1585. Spesso ristampato, si trova anche nel presente volume (pp. 129-130), pure in italiano (pp. 105-107). Vincenzo dal Portico, nunzio a Varsavia, informò con brevi parole la Santa Sede del poco riuscito incontro tra Ivan e Rokyta. L'autrice completa l'edizione della lettera in base a ricerche nell'archivio Vaticano e la include nella raccolta (pp. 141-142). Rokyta rispondendo alla richiesta dello zar, operò una sintesi cauta e brillante. Ivan diede la risposta in iscritto. Pubblicata in latino e più volte in slavo, essa è stata recentemente edita secondo il migliore manoscritto, dalla slavista statunitense Valerie A. TUMMINS, *Tsar Ivan IV's reply to Jan Rokyta*, The Hague-Paris 1971; oltre all'antica traduzione polacca vien data la traduzione inglese. Nell'opera recensita la risposta dello zar si legge nelle pp. 51-99. Nel volume è incluso un articolo di Amadeo MOLNÁR, *Due teologie a confronto: la riforma nei paesi slavi e i suoi rapporti con l'ortodossia* (pp. 145-163).

Nell'introduzione (pp. 7-36) viene tracciato il quadro politico-religioso della Polonia-Lituania nella seconda metà del cinquecento. Sarebbe stato opportuno consultare a questo scopo opere come quella di G. SCHRAMM, *Der polnische Adel und die Reformation 1548-1607*, Wiesbaden 1965. Difatti si riscontrano numerose, sia pure piccole sviste ed inesattezze. A p. 13 sono enumerati i membri dell'ambasceria polacco-lituana inviata a Mosca. Il capo ne era Jan Krostiski, palatino (o ' voevoda ', non ' duca ') di Inowracław. Rafal Leszczyński (1526-1592) era starosta (non ' prefetto ', il termine starosta si può spiegare in una nota) di Radziejów e palatino di Brześć Kujawski (non ' Brest ': con questo nome si designa oggi la città chiamata in quei tempi ' Brest Litovsk '). Mikołaj Tałwosz era castellano di Żmudź; non occorre aggiungere che era anche castellano di Samogitia, siccome Samogitia è il vocabolo latino per Żmudź. Sulla stessa pagina vengono notati i successi del protestantesimo anche « presso alcune grandi familie rutene di fede ortodossa, come quella di Ostroróg ». Gli Ostroróg

erano potenti magnati della Grande Polonia e parecchi di loro abbracciarono il protestantesimo. Ma della eminente famiglia rutena di Ostrog (Ostrožskyj) nessuno accettò la riforma protestante, sebbene Costantino Ostrožskyj (1526-1608) le manifestasse delle simpatie.

Hans Missenheim, menzionato nella lettera di Cristian III di Danimarca, era probabilmente un commerciante di libri, che non deve essere associato con Ivan Fëdorov, quasi lui stesso fosse stampatore a Mosca (p. 22). Basta sfogliare il breve, ma penetrante studio di A. S. Zërnova, *Načalo knigopečatanija v Moskve i na Ukraine*, Moskva 1947, per convincersene.

La traduzione dei testi slavi è in genere fedele e scorrevole. Ci sono però espressioni meno comprensibili. A p. 55 nella risposta dello zar si legge: « . . . al tempo della sua divina passione Egli [Cristo] compie il mistero della sua provvidenza carnale ». Identica parola ' provvidenza – providenziale ' occorre in analogo contesto altre tre volte nella risposta dello zar. Di fatto l'antico russo ' smotrenie ' traduce il greco ' oikonomia', (' oeconomia salutis ' in latino). Si tratta di locuzione teologico-patristica ben nota. Forse sarebbe meglio conservare il termine anche in italiano: « Egli compie il mistero dell'economia dell'incarnazione », aggiungendo, se occorre una nota per spiegare il senso di questo termine tecnico (piano salvifico).

Siamo grati all'autrice e agli altri collaboratori per aver avvicinato al lettore italiano di oggi, un mondo religioso lontano nello spazio e nel tempo.

J. Krajcar S.J.

Litterae Basilianorum in terris Ucrainae et Bielarusjae, Analecta OSBM, series II, collegerunt A. G. Welylyj et P. B. Pidrutchnyj, vol. I: 1601-1730, Romae 1979, pp. x+369. vol. II: 1731-1760, Romae 1979, pp. xi+376.

The reader perusing these volumes is struck by the contents of the published documents, which tell more about troubled phases than about positive achievements in the history of the Basilian order. This should not be surprising. Dark occurences and aspects always leave in historical sources more lasting traces than bright ones. In the case of the order, where dissensions and rancors frequently come up to the surface, and denunciations and counterdenunciations were forwarded to the nuncio of Warsaw, to the Propaganda, to the procurator of the order in Rome, and to the Pope himself, there was greater scope for quarrels to be transmitted to posterity. There was not yet formed a fixed set of traditional regulations, as in other orders, where unpleasant internal discussions were usually settled within the orbit of the province or of the order. Political upheaval also deeply affected the Ruthenian Catholic Church and the Basilian

order, her chief column of support. Wars and political disturbances coincided with internal tension between the order and the metropolitan, though this was to have been settled in 1686 by the so called *nexus*. Another factor was the misrule of protoarchimandrite M. Wietrzynski (1717-1719, 1723-1724) which contributed to the internal crisis during the formulative period of the new Ruthenian (Ukrainian) province of the Intercession of Our Lady comprising mainly the territories that turned to Rome about 1700. Thus arose one congregation consisiting of two provinces, both claiming the Volhynian monasteries; a definite adjustment took place only as late as 1762. The period from 1750 to 1772 is considered the golden age of the order. A keen observer, however, could see at the same time the gathering of ominous clouds in the encroachment of Moscow upon the internal affairs of Poland-Lithuania.

Rutskyj's reform is believed to be a graft from the Jesuit tree onto a Ruthenian trunk, but on closer inspection the final structure of the Ruthenian order turns out to be different. Basilians inherited the old system of autonomons archimandrites. Rutskyj tried unsuccessfully to abolish this, but in the years that followed their importance grew. These lifelong abbots, independent of the protoarchimandrite, indulging in *fastus et pompa* (II, 198) had nothing monastic about them, neither habit nor way of life (II, 196-201). The testament of the archimandrite of Ovruč in 1748 (II, 172-179) may serve as a deterrent example. In this institution Basilians paid a heavy toll to the Polish-Lithuanian society which was divided into rigid estates.

Basilian historiography is deficient in research concerning the economic side of the order. The material of the volumes under review offers a basis for an evalnation. There are nseful lists of monasteries (I, 59-61; II, 137-144, 151-171, 179-196). To these should be added the catalogues of Fr. Wawryk's book: 103-123, 126-153, which indicate means of support: capital, landed property, alms. Alms were an especially important means in places where a miraculous image of Our Lady was venerated.

The defence of economic interests gave rise to frequent contentions, interminable lawsuits and hostility. J. Siedlecki, archimandrite of Ovruč, writes to the Jesuit General of the multiple wrongs he suffered from the Jesuits of the same town. He informs the General in October 1759 that Fr. Wienckowski S.J. killed two peasants of his abbey, three women, one Jewess, one infant and mortally injured another person with one bullet only (*unico ictu*) — a story demanding a goodly dose of credulity (II, 310-311). St. Załęski, *Jezuici w Polsce*, IV-3, Kraków 1903, p. 1397, mentions a lawsuit between Jesuits and Basilians concerning a property and some easements at that period.

Basilians were animated by the typical baroque longing for distant horizons. They were not satisfied with the vast territory between Vilna and Smolensk and ventured far from their base.

Litterae episcoporum I and II contain letters of Methodius Terleckyj from Croatia. Of great interest in the reviewed volumes are the letters of Paulin Dembskyj from the years 1648-1655, revealing his activity in Peć, Kotor and among the *uskoks*. (I, 64-79). More detailed footnotes and a reference to the works of J. ŠIMRAK and of Jovan RADONIĆ, *Rimska kurija i južnoslovenske zemlje od XVI do XIX veka*, Beograd 1950, would have been helpful. Identification of those letters that have already been published would have improved the editing. Some letters of Dembskyj have been published by F. FERMENDŽIN in *Starine* 25 (1922), 170-172 and 185-187. The last letter is reedited in I, 71-74; it refers to John Šujskij, son of Basil Šujskij, tsar of Moscow. The editor's footnote accepts this version, though no other sources mention him. In fact the bojars hostile to Basil exterminated his family.

Some letters relate to the Basilian Palladius Rogovskij, an important figure, a Muscovite who joined the Catholic Church in Moscow. The Czech Jesuit Tobias Tichavský (in I, 213 spelled Fichawsky) had decisive influence on his turning to Rome. Information about both men is given by A. V. FLOROVSKÝ, *Čeští jesuité na Rusi*, Praha 1941, *passim*.

Caesar Stebnovskyj gave in 1740 an ample report on the situation of Ruthenian Catholicism, on the progress of the union in Belorussia, with many references to Muscovy (II, 37-64). Heraclius Lisanskyj recorded the chronology of the successes of the union in the territories east of Minsk and Vilna, showed how Orthodoxy was losing ground there, explained the differences of missionary methods in Lithuania and in Muscovy (II, 66-73).

Both volumes contain rich material, for the most part unknown and unexploited, on the Basilian order.

J. KRAJCAR S.J.

Russian Orthodoxy under the Old Regime. Edited by Robert L. NICHOLS and Theofanis George STAVROU, University of Minnesota Press, Minneapolis 1978, pp. XIV+261.

These papers on selected topics of ecclesiastical history in imperial Russia were held at the University of Minnesota in April 1976 under the sponsorship of the history department of the University and of Saint Olaf College. The contributions are gathered under two not sharply distinguished headings: four essays concern 'Church, Society and Culture', five refer to Church and State relations. An additional part bears upon related sources and archives. "The essays" — comment the editors — "constitute a report on the status of current research more than they represent fully integrated studies ...".

They open with Donald W. TREADGOLD's survey on the interplay between Russian society and Orthodoxy from Peter's time till the last Duma. James CRACRAFT writes on Peter's adviser in ecclesiastical matters Feofan Prokopovič and his relationship to the Kiev Academy. The author is rather one-sided and puts too much faith in Prokopovic's search for "scriptural patristic and Byzantine-Orthodox tradition". The statement that Prokopovič was dissatisfied with the "theology courses at the Greek College" is surprising, because no theology courses were given at St. Athanasius College. The students attended the theological disciplines at the *Collegium Romanum*. Only *repetitiones*, *controversiae* and Greek language course were held at the Greek College, but even these courses were frequently irregular.

Robert L. NICHOLS examines the schools under the charge of the Church from 1762 to 1825 and the impact they exerted on the intellectual classes of the country. Gregory L. FREEZE gives a new look at the priest Ioann Stefanovič Belljustin who anonymously published the book *Opisanie sel'skogo duchovenstva* in Leipzig 1858 and who should be considered a representative of ecclesiastical reform from below. The author drew heavily from the archives of the Soviet Union.

Marc SZEFTEL derives the character of Church-State relations during the synodal period from both Byzantine-Muscovite antecedents and from Protestant borrowings. Alexander V. MULLER focuses his attention on the shortlived institution of ecclesiastical inquisitors, organs of control, parallel to the staff of secular fiscals. On 15 March 1727 the Synod abolished the inquisitorial network definitely. David W. EDWARDS examines Church-State relations under Nicholas I, when the intrusion of the State into the sanctuary was most sacrilegeous, the State beaurocracy in the Church administration most influential, and the ober-procuror N. A. Protasov, 'the Patriarch in a soldier's uniform', enslaved the Synod completely. Father John MEYENDORF adduces some considerations on the Church reform proposed by the bishops in their Replies (*Otzyvy*) to the government in the fall of 1905. Most of the reform plans were permeated by the *sobornost'* concept, demanding the decentralization of the Church administration and the active participation of the faithful in the life of the Church. The Replies originated out of the controversy about the national Council. To the idea of the *pomestnyj sobor* is dedicated the article by Paul R. VALLIERE.

Edward KASINEC presents a survey of documentation on Russian Orthodoxy in the synodal period. There is, in addition a list of selected references and, finally, a guide to further reading in western european languages.

J. KRAJCAR S.J.

Syriaca

Afrām I[er] BARṢAWM, *Al-lū'lū' al-manṯūr fī tārīḫ al-'ulūm wa-l-ādāb as-suryāniyyah*, 3[e] éd., l'Académie de la Langue Syriaque, Bagdad 1976, pp. 8+559.

L'*Histoire des sciences et de la littérature syriaques* de sa Béatitude Ephrem I[er], patriarche syrien orthodoxe mort le 23 juin 1957, est l'un des plus beaux monuments de la science orientale syriaque et un classique du genre. Publiée à Ḥoms (Syrie) en 1943, elle fut rééditée à Alep en 1956 (en reproduction anastatique), puis traduite en syriaque et publiée à Qāmišlī (Syrie) en 1967. Ces deux éditions étant épuisées, l'Académie Syriaque de Bagdad décida de rééditer encore l'ouvrage.

Rappelons que cette *Histoire* traite seulement des auteurs syriens occidentaux, à l'exclusion des auteurs syriaques des autres communautés (« nestorienne » ou chaldéenne, maronite et melkite). Beaucoup plus complète pour les Syriens occidentaux que la GSL d'Anton Baumstark publiée en 1922, et même que l'*Histoire de la Littérature Araméenne* (en arabe) d'Albert Abūnā publiée en 1971, elle est le fruit de méticuleuses recherches et d'une fréquentation assidue et intime de ces auteurs pendant plus d'un demi-siècle (l'auteur naquit à Mossoul en 1887). L'ouvrage est d'une lecture savoureuse et instructive, et fourmille de renseignements précieux, quoique pas toujours précis.

Outre l'histoire de la littérature par auteurs, le lecteur trouvera là une très riche *introduction* en trente chapitres (p. 15-186). C'est une magnifique présentation synthétique de cette littérature syriaque, par thèmes. On notera en particulier le chapitre 15 sur la liturgie couvraut 54 pages, et le chapitre 24 sur l'hagiographie couvrant 16 pages.

Quelques appendices enrichissent cette *Histoire*. Ainsi, la liste chronologique des copistes syriaques, comprenant 301 noms datés (p. 485-496) est absolument unique. De même, la liste alphabétique des termes technique syriaques, surtout liturgiques (p. 497-520) est fort utile. L'index des noms propres, qui couvre 56 colonnes (p. 532-559), permet de retrouver rapidement les auteurs mentionnés, fut-ce en passant.

On regrettera seulement que l'Académie Syriaque ait recomposé l'ouvrage, au lieu de le reproduire photographiquement. Cela compliquera les référeuces ultérieures. De plus, les deux éditions antérieures étaient plus agréablement imprimées.

Bref, cet ouvrage, d'un usage facile, est l'instrument de travail indispensable de tout syriacisant (même s'il ne lit pas l'arabe avec facilité), comme aussi de tout spécialiste de la littérature arabe chrétienne.

Khalil SAMIR S.J.

Jean Maurice FIEY, *Communautés syriaques en Iran et Irak des origines à 1552*, Variorum Reprints, London 1979, pp. 382.

Le pubblicazioui di J.-M. FIEY sulla storia cristiana del Vicino Oriente occupano l'arco di tempo di alcnni decenni. Nel 1959 usciva a Beyronth la sua *Mossoul chrétienne*. Negli anni 1965-1968 apparivano pure a Beyrouth i tre volnmi della sua *Assyrie Chrétienne*. Nel 1970 viene pubblicato il n. 36 dei Subsidia CSCO, che contiene i suoi *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq*. Due anni dopo, a Dijon, FIEY discute la tesi dottorale, *Les diocèses du Maphrianat Syrien*. Nel 1975 e nel 1977 altri due Subsidia del CSCO, i nn. 44 e 54, ospitano rispettivamente, *Chrétiens Syriaques sous les Mongols* e *Nisibe, métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours*.

Ma oltre queste opere, FIEY pubblica numerosi saggi e articoli. È dunque ottima l'iniziativa di Variorum Reprints di raccoglierne una decina in questo volume.

I dieci saggi fotoriprodotti furono pubblicati tra il 1963 e il 1974. Il primo, più generale, *Les communautés syriaques en Iran des premiers siècles au 1552*, ricostruisce sinteticamente la storia del Cristianesimo in Persia, fino alla metà del secolo XVI°. Raccoglie i frutti di studi ormai classici, come del LABOURT e aggiunge un valido nuovo apporto.

Il secondo, *Diocèses syriens orientaux du Golfe Persique*, si occupa di quelle circoscrizioni ecclesiastiche, senza trascurare le « arabe » di Māšmāhig, Dayrīn, Mazūn, Hağaz, Yamāma e Haṭṭa.

Il terzo saggio, il più lungo, *L'Élam, la première des métropoles ecclésiastiques orientales*, chiarisce i termini geografici Beṯ Hūzāyē, Beṯ Lāpāt, Gondisapor, al-Ahwaz e inquadra nella storia di quei territori persecuzioni anticristiane, monachesimo, vita culturale, dispute teologiche. Quindi elenca le diocesi suffraganee.

Il quarto studio, *Médie chrétienne*, si occupa del Cristianesimo in Beṯ Lāšpār, Beṯ Madāye, Māsabdān, Dīnawar, Karağ Rayy e Gurgān.

Il qninto saggio, *Les Provinces sud-caspiennes des Eglises syriennes* tratta della circoscrizione ecclesiastica di Abaskūn nel Gurgān e delle missioni del katholikos Timoteo il Grande nel Gilan, nel Daylan e nel Mūqān.

Il sesto, *Chrétiens syriaques du Ḫorāsān et du Ségestān*, ricorda il passato cristiano di quelle regioni dell'impero persiano. Herāt era sede di siriaci orientali e occidentali insieme. Merw e Sarbāz erano sedi esclusivamente dei siriaci orientali; Apreh e Zarang, soltanto degli occidentali. Per la sede di Herāt, FIEY elenca i nomi dei vescovi.

Il settimo saggio, *Āḏarbāyğan chrétien*, riguarda una regione nella quale la presenza cristiana è documentata dall'anno 420. Ganzac dal 486 è sede del vescovo siriaco orientale dell'Azerbaigian. Le sedi di Urmi, Rustaq, Salmās, Mārāġa, Tabrīz, ecc., sono documentate in epoche successive. FIEY tratta della metropoli di Barda'a. La

storia della comunità siriaca occidentale incomincia nella regione con il secolo VII°. Vi recitano una parte importante i monasteri di Mar Matta e di Barsauma e il mafriano Bar Ebreo.

Il saggio ottavo, *A-t-on retrouvé le couvent et l'église de Bar Hébraeus à Marāġa?* confuta l'opinione di BOWMAN e THOMPSON che identificherebbero il sito archeologico detto Rasad-i Khan con il convento e la chiesa di Bar Ebreo a Mārāġa.

Gli ultimi due articoli costituiscono la seconda rubrica del volume, *Irak syriaque*. Il nono, *Topographie chrétienne de Mahozé*, si occupa di una regione dove il centro degli Arsacidi e dei Sassanidi diviene sede del Katholikos dell'Oriente e dove c'è una Pentapoli non meno famosa delle Pentapoli palestinese e libica, con una scuola teologica e un importante monastero.

L'ultimo saggio, *Tagrīt, Esquisse d'une histoire chrétienne*, è dedicato alla storia della località che per cinque secoli fu capitale del monofisismo orientale. L'A., che segue le vicende cristiane di Tagrīt fino a quando fu presa da Tamerlano nel 1394, ne enumera personaggi, chiese e monasteri.

Il volume, che costituisce un ricco repertorio di dati e informazioni, ha una sua unità organica: Iran e Iraq vi sono studiati in quanto aree del Cristianesimo siriaco, nelle due suddivisioni di orientale e occidentale. Apprezziamo il fatto che l'A. abbia corredato la raccolta di *Notes additionnelles* con aggiornamenti bibliografici per quasi tutti i saggi. Come negli altri volumi della Variorum Reprints, anche qui c'è un indice analitico generale.

V. POGGI S.J.

Moshe H. GOSHEN-GOTTSTEIN, *Syriac Manuscripts in the Harvard College Library. A Catalogue*, "*Harvard Semitic Studies*", No 23, Ann Arbor, Michigan 1979, 150×227mm, pp. 149.

La collection de Harvard est la plus grosse des collections de manuscrits syriaques d'Amérique du Nord. Plus des deux-tiers de cette collection appartenait à J. Rendel Harris, et provient de la Mission d'Urmia. Cette collection comprend aujourd'hui 179 manuscrits, dont la moitié remonte à la fin du 18e siècle ou au 19e siècle. Environ 25 manuscrits remontent au 12e-13e s., et quelques fragments (d'un feuillet ou un peu plus) pourraient remonter jusqu'au 7e siècle. Enfin le quart environ de la collection date des 14e-18e siècles. Naturellement, une telle collection ne peut être comparée aux grandes collections d'Europe: Paris, Londres ou la Vaticane, pas plus qu'à celles de Berlin, de Cambridge ou de Birmingham; mais elle n'en demeure pas moins d'un certain intérêt. Le plus intéressant manuscrit est incontestament le No 176, contenant l'Evangile de Jean, dans la recension héracléenne, daté de l'année 1023 des Séleucides (cf. p. 110-111).

L'Auteur rédigea ce catalogue durant l'année 1960-61. En 1962, il annonçait sa publication. En 1966, James T. Clemons publia dans cette même revue un copieux article inventoriant cette collection (et d'autres), intitulé: *A Checklist of Syriac Manuscripts in the United States and Canada*, in OCP 32 (1966), p. 224-251 et 478-522. Aux pages 231-251 y étaient brièvement décrits nos manuscrits. Dans certains cas, cette description a encore quelque utilité, complétant celle de l'actuel catalogue.

Notre catalogue se situe à mi-chemin entre un checklist et un véritable catalogue (tels ceux de Sachau, de Wright, ou de Van Lantschoot). On y trouvera un inventaire rapide, parfois des *incipits*, des références bibliographiques, des remarques codicologiques. Cet inventaire permettra au chercheur de s'y retrouver, bien qu'il manque de précision et que l'on sente le travail fait à la hâte.

Dans l'Appendice I (p. 114-118), l'auteur décrit 7 mss conservés dans l'Andover-Harvard Library, et dans l'Appendice II (p. 119-123) 48 manuscrits conservés dans l'Union Theological Seminary de New York. Un index alphabétique (p. 134-142), ainsi que 6 planches, achèvent cette publication.

Signalons à l'arabisant qu'un petit nombre de manuscrits contiennent des textes arabes (presque tous écrits en karšūnī). Ce sont les numéros suivants: 1, 39 (fol. 95v), 40, 44, 49, 52/2e, 54, 76, 84, 86, 89, 90, 91 (fol. 1r), 94, 96, 104, 108, 109, 111/1e, 112 (fol. 45r et 68r), 114/2e, 120, 133, 177; et AH 330.

Comme tel, le catalogue rendra service, bien qu'il ne corresponde pas à ce qu'on aurait souhaité pour une telle collection.

Khalil SAMIR S.J.

Theologica

Hermann Josef SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Verlag: Ferdinand Schöning, Paderborn 1979, XXV, 540 S. "Konziliengeschichte, herausgegeben von Walter BRANDMÜLLER, Reihe B: Untersuchungen".

Das Werk von H. J. Sieben ist gedacht als der erste Band einer neuen Konziliengeschichte, deren Herausgeber Walter Brandmüller sein wird.

Unter "Konzilsidee der Alten Kirche" versteht der V. die Konzilsauffassung, wie sie vom I. Nicaenum (325)bis zum II. Nicaenum (787) sich herausgebildet hat.

Die Konzilsidee ist genau so wenig wie die des Primats fertig vom Himmel gefallen; ja man kann wohl sagen, dass ihre Entwicklung noch schwieriger und verwickelter war als die der Konzeption des römischen Primats. Es geht hier um Fragen, die auch für das öku-

menische Gespräch von grösster Bedeutung sind. Man fragt nach der "wahren Autorität" der Konzilien, nach dem Verständnis der Kirche vom Konzil und nach dessen Funktion im Leben der Kirche.

Der V. macht sich nicht anheischig, eine letzte Antwort anf all diese Fragen zu geben. Er will nur "Prolegomena" dazu vorlegen (S. 1) und nur *eine*, aber entscheidende Vorfrage zu beantworten suchen, nämlich die historische: Wie dachte die Alte Kirche selbst über das Konzil, sie, die diese Institution geschaffen und den nachfolgenden Generationen überliefert hat?

Er sieht sehr wohl, dass die Antwort auf diese Frage nicht in einem einzigen Satz gegeben werden kann. Der Quellenbefnnd ist ausserordentlich komplex. Es gibt nicht nur eine oder *die* Idee vom Konzil, sondern mehrere voneinander abweichende, vielleicht sogar sich widersprechende (S. 511). Trotzdem kann der V. "eine gemeinsame, einheitliche Grundüberzeugung der Alten Kirche feststellen, nämlich, dass Konzilien das Geheimnis des Christusglaubens unverkürzt und unverfälscht überliefert haben" (S. 512). Wie diese Überzeugung wuchs und begründet wurde, ist freilich ein sehr langer und verworrener Vorgang.

In dem vorliegenden Werk fasst S. eine Artikelreihe zusammen, die er von 1970-1976 unter dem Titel "Zur Entwicklung der Konzilsidee I-XI" in der Zeitschrift "Theologie und Philosophie" veröffentlicht hat. Diesen Artikeln hat er ausser Einleitung und Schluss noch drei weitere Abhandlungen hinzugefügt: "Die Konzilsidee des Eusebius von Cäsarea, oder der hellenistische Einfluss". "Das 2. Nicaenum und die Probleme der Rezeption" und "Das Echo von Apg 15 in der altkirchlichen Literatur".

Der V. behandelt das ausserordentlich weitschichtige Material in drei Teilen: 1.: Die Konzilsidee der Alten Kirche im Zeugnis einzelner Autoren. 2.: Die Konzilsidee der Alten Kirche im Spannungsfeld der Konziliengeschichte. 3.: Die Konzilsidee der Alten Kirche unter religions- und kutlturgeschichtlicher Rücksicht.

Das Ganze ist überaus gründlich dokumentiert, und die Dokumente werden mit kritischem Sinn aufs genaueste ausgewertet. So ist ein ausserordentlich wertvoller Beitrag zur Geschichte der Konzilsidee geliefert worden.

Im 1. Teil behandelt der V. Athanasius von Alexandrien (+373), Augustinus von Hippo (+430), Leo den Grossen (+461), Vinzenz von Lerin (+vor 450) und den arabisch schreibenden Autor Theodor Abû Qurra (+820/5).

Athanasius ist von grundlegender Bedeutung, weil er als Erster dem Phänomen eines "Ökumenischen Konzils" gegenüberstand. Dass ihm dessen Bedeutung nicht von vornherein klar war, ist zu erwarten. Freilich wäre auch zu berücksichtigen — was S. nicht tut — dass Athanasius in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern, die die Autorität des Nicaenums nicht anerkannten, nicht mit eben dieser Autorität argumentieren konnte (S. 30). Man kann daran zweifeln, ob die "Ökumenizität" des Konzils für Athanasius zunächst einmal

ein "blosses Factum" war (S. 30). In Nicäa geschieht für Athanasius "durch die katholische Kirche" die Verurteilung der Lehre des Arius. Damit ist diese Lehre erledigt (S. 29). Das ist doch wohl mehr als ein "blosses Factum". Der Gedanke der absoluten Autorität "der katholischen Kirche" dürfte dem Athanasius doch wohl nicht fernliegen.

Wenn S. abschliessend über Athanasius urteilt (S. 513), er kenne zwar "Kriterien in den formalen Strukturen des Konzils, an denen ... die Gültigkeit von Konzilsbeschlüssen erkannt werden können, aber keine solchen, mit denen ein absoluter Anspruch auf Wahrheit 'von vornherein' gegeben ist", so will uns das doch als zu wenig erscheinen. Der Glaube von Nicaea ist nach Athanasius "der göttliche Glaube" der ganzen Kirche (S. 53).

Bei Leo dem Grossen tritt die formale Autorität des römischen Lehrprimats in Konkurrenz zur Autorität des Konzils. Leo ist überzeugt, dass er als Nachfolger Petri die volle Autorität zu lehren besitzt. Er verlangt vom Konzil die diskussionslose Annahme seines "Tomus ad Flavianum" (vgl. W. de Vries, *Die Struktur der Kirche gemäss dem Konzil von Chalkedon* (451), in: OCP 35 (1969) 69. Er schätzt also die Autorität des Konzils nicht besonders hoch ein. Sieben findet bei Leo nur Ansätze zu einer Begründung der formalen Autorität des Konzils (S. 120).

Der grosse Papst schrieb den von der Kirche rezipierten Konzilien grundsätzlich die Nichtrevidierbarkeit zu, band aber die formale Autorität fest an die materiale, d.h. an die Tatsache, dass das Konzil wirklich die Wahrheit lehrte (S. 515). Er vergass aber dabei — und das sagt S. nicht — dass Chalkedon eben tatsächlich von einem sehr grossen Teil der Ostkirche nicht rezipiert wurde, eben weil seine Gegner überzeugt waren, es habe die überlieferte Wahrheit verraten. Die Frage bleibt: Was macht die materiale Autorität des Konzils, die behauptet wird, zur formalen? Im Sinne Leos war dies die Anerkennung durch den Nachfolger Petri. Aber das wurde von den Gegnern des Konzils nicht anerkannt. Gerade der Fall Chalkedon zeigt, wie schwer es ist, allgemein anerkannte Kriterien der formalen Autorität eines Konzils zu finden.

Von besonderem Interesse ist, was S. über die Konzilsidee des bei uns wenig bekannten Theodor Abû Qurra ausführt. Dieser syrische Autor, der bereits arabisch schrieb, hatte sich mit den Gegnern des Konzils von Chalkedon und mit den Moslims auseinanderzusetzen. Für Theodor ist ohne die Teilnahme des "Hauptes der Apostel, des Mâr Petrus", also des Bischofs von Rom, ein gültiges Konzil undenkbar (S. 186). Hier ist — und das ist erstaunlich — von einem orientalischen Autor das für uns wichtigste Kriterium der formalen Autorität des Konzils ausgesprochen. Im allgemeinen finden wir aber bei Theodor noch keine deutlichen Aussagen über die schwierige Frage der Kriterien für die Gültigkeit der Konzilien (S. 188).

Im 2. Teil seines Werkes sucht S. die Konzilsidee der Alten Kirche aus der Konziliengeschichte zu entwickeln. Er stützt sich

auch hier auf Autoren, dann aber auch auf Konziliensynopsen und — vielleicht zu wenig — auf die Konzilsakten selbst. Gerade diese Akten bezeugen immer wieder — wie dies der Rezensent in seiner Artikelserie, die S. zitiert, glaubt nachgewiesen zu haben — die für die Konzilien fundamentale Unterscheidung zwischen vertikalem und horizontalem Konsensus. Auf diese Unterscheidung legt der V. mit Recht den grössten Wert. Die Konzilien verstehen sich selbst als "ökumenisch", will sagen als Vertretung der Gesamtkirche. Damit ist der horizontale Konsensus gegeben. Die Verhandlungen sind zum grössten Teil ausgefüllt mit dem Nachweis, dass die zu definierende Wahrheit in der Schrift, bei den hl. Vätern und in den vorhergehenden Konzilien bezeugt ist, also mit dem Aufweis des vertikalen Konsensus.

S. unterscheidet in der Entfaltung der Konzilsidee vier Phasen: Die erste Phase ist im Nicaenum erreicht: die Erkenntnis einer die Schrift mit absoluter Verbindlichkeit auslegenden Norm. Die in Nicaea aufgestellte Glaubensnorm, an der spätere Aussagen zu messen sind, behauptete eine Zeitlang eine gewisse Monopolstellung, die erst in Chalkedon gebrochen wurde. Damit haben wir die zweite Phase: die grundsätzliche Anerkennung eines dauernden konziliaren Lehramtes, das immer wieder, wenn es nötig ist, verbindliche Glaubensnormen aufstellen kann. Die dritte Phase sieht der V. in Dokumenten erreicht, die mit dem 2. Konzil von Konstantinopel (553) im Zusammenhang stehen, weil darin eine wichtige Präzisierung in der Bestimmung der formalen Autorität der Konzilien gegeben wurde. Das Ergebnis der vierten Phase, die der V. im Nicaenum 2 ansetzt, ist eine genauere Definition der Ökumenizität des Konzils und eine gewisse Klarstellung der damit zusammenhängenden Problematik der Rezeption.

Wenn der V. das so problematische 2. Konzil von Konstantinopel als für die Präzisierung der formalen Autorität der Konzilien für bedeutend ansieht, so geht es ihm nicht so sehr um das Konzil als solches als vielmehr um Dokumente, die in die Zeit des Konzils hineingehören. Es handelt sich zunächst um ein Schreiben des afrikanischen Diakons Ferrandus, der eine grosse theologische Autorität seiner Zeit war. Er wurde von Rom aus um eine Stellungnahme zum kaiserlichen Drei-Kapitel-Erlass (544) gebeten. Ferrandus betont von vornherein die Übereinstimmung seines Standpunktes mit dem römischen, d.h. mit der Ablehnung der kaiserlichen Verurteilung der "Drei Kapitel". Die Konzilstheorie, die Ferrandus in diesem Zusammenhang entwickelt, charakterisiert S. zusammenfassen wie folgt: "Von der ganzen Kirche rezipierte und vom Römischen Stuhl approbierte Konzilien haben in ihrer Ganzheit ewige Gültigkeit. Sie haben Anspruch auf Unterwerfung und Gehorsam für alle Zeit" (S. 291). Die Rezeption der Konzilien ist freilich, wie schon angedeutet, eine problematische Angelegenheit.

Ähnlich argumentiert Facundus von Hermiane, ein Mitstreiter des Ferrandus gegen die theologischen Tendenzen Justinians.

Eine Präzisierung zur Autorität der Konzilien bringen nach dem 2. Konzil von Konstantinopel die Briefe des Papstes Pelagius II. (579-590), die zwischen "causa fidei" und "negotia privata" unterscheiden, zu denen auch die "Drei Kapitel" gehörten. Damit stellt dieser Papst — so der V. — ein höchst nützliches Interpretationsprinzip auf, mit dessen Hilfe die Konzilsautorität, wie sie von Ferrandus und Facundus bezüglich Chalkedon behauptet wurde, auf das rechte Mass beschnitten wird (S. 305).

Das Konzil von Kostantinopel (553) beurteilt S. doch wohl zu günstig, wenn er schreibt: "Dem Theologen unter den Kaisern, Justinian, *verdankt* die Kirche nicht nur die Existenz, sondern auch den Inhalt der Glaubensdefinition des 2. Konzils von Konstantinopel" (S. 424). Die ganze Problematik der Glaubensdefinition dieses Konzils dürfte dem V. doch nicht unbekannt sein. Sie war für die Kirche eine schwere Belastung, für die man doch wohl niemandem danken kann. (Vgl. zur Sache: W. de Vries, *Das zweite Konzil von Konstantinopel (553) und das Lehramt von Papst und Kirche*, in: OCP 38 (1972) 331-366).

Von grosser Bedeutnng für die Entwicklung der Konzilsidee ist dem V. zufolge auch das 2. Konzil von Nicaea (787). Die Synode betont sehr den horizontalen Konsens, der nur durch den Beistand des Hl. Geistes zu erklären sei, und sie beansprncht deshalb bedingungslose Annahme und Unterwerfung aller (S. 315). Das ist nichts Neues. Ähnliches finden wir in den meisten Konzilsakten. Es ist aber, dem Konzil gemäss, der vertikale Konsens, der dem horizontalen seine durchschlagende Kraft gibt (S. 313). Vom Brief des Papstes Hadrian sagt die Synode, er habe den Weg zur Wahrheit gewiesen (S. 314). Daneben ist aber auch die Zustimmung der Patriarchen von der grössten Bedeutung.

Bekanntlich fand das Konzil im Westen heftigen Widerstand. Man bestritt dort vor allem den "vertikalen Konsens", die Übereinstimmung mit Schrift und Tradition (S. 331 ff). Für den horizontalen Konsens genügt den Westlern nicht die Übereinstimmung der fünf Patriarchen. Es braucht vielmehr die Zustimmung der Mehrheit aller Kirchen (S. 329). Die östlichen Patriarchate waren nach der islamischen Invasion zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken (mit Ausnahme nur von Konstantinopel). Der Westen fühlte sich auch dnrch den Römischen Stuhl allein nicht gebührend vertreten (S. 330). Es wird hier zum erstenmal der Gedanke angedeutet, dass ein Konzil die empirische Kirche tatsächlich repräsentieren muss. Die Übereinstimmung der "Apostolischen" Stühle genügt nicht (S. 330).

In der Auffassung, dass vertikaler und horizontaler Konsens für die Gültigkeit eines Konzils nötig seien, war man in Ost und West einig. Aber man war über die Tatsachenfrage uneins, ob ein solcher Konsens in Nicäa tatsächlich vorhanden gewesen sei. Auch das 2. Nicaenische Konzil mitsamt seiner Nachgeschichte liefert also kein einhelliges Kriterium für die formale Autorität eines Konzils.

Der dritte Teil: "Die Konzilien der Alten Kirche unter religions- und kulturgeschichtlicher Rücksicht" bietet so viele Einzelheiten, dass wir unmöglich auf alles eingehen können. Es sei nur bemerkt, dass uns die religions- und kulturgeschichtlichen Parallelen, die wir

durchaus nicht leugnen wollen, doch mehr formaler als sachlicher Art zu sein scheinen. Zum Thema: "Die Konzilsidee des Eusebius von Caesarea oder der hellenistische Einfluss", sei bemerkt, dass schon die von Gelasius I. (492-496) gemachte Unterscheidung zwischen priesterlicher und kaiserlicher Autorität ein deutliches Korrektiv für die Konzilsidee des Eusebius ist. Allerdings blieb der Einfluss des Kaisers auf den Konzilien des 1. Jahrtausends stark.

Zum Schluss noch ein Wort über den Unterschied zwischen materialer und formaler Autorität eines Konzils. S. scheint uns die doch entscheidende Bedeutung der formalen Autorität zu unterschätzen. Er schreibt z.B. mit Berufung auf Maximus Confessor: "Nicht kaiserliche, d.h. staatlich-kirchliche, formale Autorität, sondern ... der Glaubensinhalt macht die Synode letztlich gültig" (S. 342). Aber um sicher zu sein, dass der Glaubensinhalt der rechte ist, braucht es eben doch formale Kriterien. Dahin gehört freilich nicht — und darin hat Maximus recht — die kaiserliche Bestätigung. Es geht bei der Beurteilung eines Konzils um die Frage, ob es wirklich den Glaubensinhalt recht wiedergibt. Die blosse Behauptung, dass dies der Fall sei, genügt nicht. Gerade im Streitfall behaupteten dies auch die Häretiker. Ohne formale Kriterien kommt man da einfach nicht aus.

Letztlich kann S. trotz der Fülle der angeführten und gründlich ausgewerteten Quellen kein einheitliches Bild von der Art der entscheidenden Kriterien für die formale Autorität eines Konzils aufweisen. Die Approbation durch den Bischof von Rom wird nicht von allen als ausreichend betrachtet. Die Idee, dass die Zustimmung aller Patriarchen nötig und ausreichend sei, taucht erst verhältnismässig spät auf und wird im Fall des 2. Nicaenums vom Westen abgelehnt. Auch die Rezeption durch die Gesamtkirche ist nicht *das* entscheidende Kriterium. Nach dem Selbstverständnis der Konzilien, wie sich dieses in den Akten kundtut, verlangen sie die Rezeption durch alle als obligatorisch, falls sie den vertikalen und den horizontalen Konsens, wie sie behaupten, aufgewiesen haben.

S. schliesst seine ausserordentlich aufschlussreichen Ausführungen mit dem sehr berechtigten Satz: "Auf die eine oder die andere Art stösst man immer wieder auf diesen schlechterdings fundamentalen theologischen Begriff (der Rezeption). Er verdiente in der Tat eine umfassende Untersuchung" (S. 516).

W. de Vries S.J.

Ludwig Wenzler, *Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev* "Symposion 59", Verlag Karl Alber Freiburg/München 1978, 463 S.

Für Wenzler "ist Solov'ev nicht nur der Denker der freien All-Einheit, der Visionär einer universalen Harmonie, nicht nur der Theologe des Gottmenschentums, der Rufer zur Wiedervereinigung der Kirchen; er ist *in* all dem und grundlegend dafür der prophetische *Denker und Anwalt der Freiheit*; er ist Anwalt der Freiheit *als* Denker der Freiheit" (S. 362). Mit diesen Worten kann man die Berechtigung und das Ergebnis des vorliegenden Werkes umschreiben. Die Freiheit zum Guten wie zum Bösen ist im Gedanken Solov'evs derart grundlegend, daß eine eingehende Untersuchung über dieses Thema dazu beitragen muß, tiefer in Solov'evs universale Gedankenwelt einzudringen.

Nach einem einführenden Teil ("Zugänge") sucht W. genetisch und chronologisch die Ideen S.s durch Intentional- und Strukturanalyse darzulegen und Schritt für Schritt nachzuvollziehen. Diese Schritte werden im "Inhalt" (S. 7-12) fortlaufend in jedem Kapitel durch Zahlen angegeben.

Den Kern der Untersuchung bilden die Kapitel 2-11, die wir im wohlerwogenen Wortlaut des Verfassers wiedergeben:

"Entscheidung zur Wahrheit; Das Verhältnis von Denken und Freiheit; Erster geschichtsphilosophischer Entwurf: Negativität als notwendiges Moment der Geschichte und die Aufhebung des Bösen durch Entwicklung; Ethik: Die Freiheit und das Gute; Philosophie der Religion: Das religiöse Verhältnis als Ursprung und als reinste Struktur der Freiheit; Spekulativ-theologische Theorie der Geschichte: Das Verhältnis zum Absoluten in Schöpfung, Abfall und Rückkehr; Anthropologie des gefallenen Menschen: Aspekte des negativen Zustandes der zu erlösenden Wirklichkeit; Christologie und Soteriologie: Der Gottmensch als Überwinder des Bösen und als Beginn einer neuen Freiheitsgeschichte; Freiheit als Gnade: Die Überwindung des Bösen und die Gewinnung der Freiheit in der individuellen Existenz des Glaubens; Eschatologie: Die endgültige Überwindung des Bösen und die Vollendung der Geschichte".

Am Schluß steht ein zusammenfassendes Kapitel über S. als Denker und Anwalt der Freiheit (S. 359ff.).

Vor einem Personen- und Sachregister sind dem Werk beigegeben Daten zu Leben und Werk V. Solov'evs (S. 368-378), ein vierfach abgestuftes Literaturverzeichnis (S. 379-392) und eine umfangreiche neue Solov'ev-Bibliographie (S. 393-456), die Titel zwischen den Jahren 1874 und 1978 enthält. Hier werden "ca. 870 Titel *zusätzlich* zu der bisher umfangreichsten Solov'ev-Bibliographie im 12. Band der Brüsseler Ausgabe der Werke Solov'evs", die 830 Titel umfaßt, aufgeführt. Um eine annähernde Vollständigkeit zu erreichen, sind beide Bibliographien zusammen zu befragen. Dies bringt allerdings den Nachteil mit sich, daß gelegentlich wichtige, in der Brüsseler Bibliographie genannte Werke von W. gar nicht erwähnt werden. So vermißt man unter dem Titel "3. Ausgewählte Literatur zur Problematik der Freiheit und des Bösen" (S. 382ff.) das Werk von Antanas Maceina, *Das Geheimnis der Bosheit. Versuch einer Geschichtstheologie des Widersachers Christi als Deutung der "Erzählung vom Antichrist" Solowjews*, Freiburg 1955, ausführlich vom Rezensenten besprochen in OCP 22 (1956), S. 401-405.

W. legt nicht nur dar, was S. ausdrücklich über die Freiheit und das Böse sagt, sondern zeigt an vielen Stellen, was bei S. nur vorausgesetzt, im Ansatz oder einschlußweise vorhanden ist. Häufig weist er in Anmerkungen hin auf parallele oder ähnliche Gedankengänge, die sich bei Zeitgenossen S.s oder bei neueren Autoren finden,

wodurch die Untersuchung an Aktualität, Weite und Tiefe gewinnt. Zwar streut W. allenthalben einzelne kritische Bemerkungen ein über den noch unvollständigen Gedankengang S.s, über Unklarheiten oder Unausgeglichenheiten oder Widersprüche, er weist auch mehrmals darauf hin, daß S. zu jung gestorben ist, um seine Pläne auszuführen und sein Lebenswerk zu vollenden, aber er bietet keine grundsätzlich wertende Kritik am einheitlichen und weithin folgerichtigen Gedankenbau des russischen Denkers. Eine Antwort auf Fragen, wie z.B., ob S. eine Metaphysik begründet, was von seinem Glaubensbegriff zu halten ist, wie S. Gotteserfahrung und Mystik sieht, bleibt bei W. in der Schwebe, da sie eine eigene neue Untersuchung erforderte.

Sachlich geht es in der Untersuchung W.s nicht nur um Solov'evs Stellung zur Metaphysik und Erkenntnistheorie, um seine Ethik und Theodizee, sondern auch um sein Verhältnis zur Offenbarung (Schöpfung, Sündenfall, Menschwerdung und Erlösung). Dieser Umstand bringt es mit sich, daß der reflektierende Leser feststellen kann, wie S.s Philosophie unversehens in Theologie übergeht, wie Geschichtsphilosophie zur Geschichtstheologie wird, was W. durch ein Zitat des russischen Schriftstellers N. N. Strachov illustriert. Dieser hatte die Vorlesungen S.s über die Gottmenschheit gehört und berichtete darüber an Lev Tolstoj: "Er leitet das a priori ab, was er a posteriori erfahren hat" (S. 236). Man kann sagen, daß S. sich mit dieser seiner "semirationalistischen" neurussischen "Gnosis" zu einer "Transzendentaltheologie" hinbewegt, was den Rezensenten vor Jahren veranlaßte, der Studie von L. Müller über die Religionsphilosophie S.s eine andere über seine Fundamentaltheologie gegenüberzustellen (*Die Fundamentaltheologie Vladimir Solov'evs*, OCP 24 (1958), S. 17-82). Mit Recht sieht W. in S.s Christologie den Ansatz zur "transzendentalen Christologie" eines K. Rahner (S. 235, Anm. 68).

Natürlicherweise bleiben manche, durch W.s Dissertation angeregte Fragen offen. Hat S. wirklich das Böse bis in die tiefsten Wurzeln und bis zu den letzten Ausläufern verfolgt? Als das äußerste Böse erscheint bei ihm betont der leibliche Tod. Vom "zweiten Tod" (Offenbarung 20,15; 21,8) ist kaum die Rede. Ist nach S. die Menschheit als Subjekt des Geschichtsprozesses mehr ein Organismus, der sich gesetzmäßig und daher notwendig entwickelt, oder eine gesellschaftliche Organisation? Einerseits verweist W. auf den Parallelismus zwischen der Konzeption S.s — der "die Gestalt Christi von der *Idee* des universalen *Organismus* her auslegt" — und der einer "Christogenese" bei Teilhard de Chardin (S. 236, Anm. 70). Andererseits aber beschreibt W., wo er ausdrücklich auf Solov'evs Begriff von der Kirche zu sprechen kommt, diese nur oder wenigstens überwiegend als institutionelle, gesellschaftliche, sichtbare, universelle *Organisation* (S. 320-323) (vgl. hierzu unsere Studie *Die ekklesiologische Bedeutung des Gleichnisses vom Senfkorn*, OPC 27 (1961), S. 362-386; *373-381*, bzw. Wenzler, S. 324-325). Ferner wäre es lohnend zu zeigen, wie unser Philosoph der Freiheit konkret

die Autorität der römischen Kirche sieht und zu ihr steht, da er die katholische Glaubenswahrheit angenommen hat. (Hinweise finden sich u.a. in unseren Essais *Vladimiro Soloviev ed il Cattolicesimo*, *Humanitas* 5 (1950), S. 655-661; *Settantacinque anni dopo Vladimiro Soloviev*, *Unitas* 30 (1975), S. 165-178; *176-177*.)

W. führt vorzüglich ein in die Ideenwelt S.s, hebt die darin verborgenen Schätze. Wie folgerichtig S. alles auf das Absolute, auf Gott bezieht, wird u.a, daran deutlich, daß für ihn das Gebet Grundakt des geschichtlichen Handelns ist (S. 304f.) und Ziel des Gebetes die Vereinigung des Menschen mit Gott.

B. SCHULTZE S.J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Vincenzo D'ALESSANDRO, *Storiografia e politica nell'Italia normanna*, « Nuovo Medioevo » 3, Liguori Editore, Napoli 1978, pp. 232.

Il volume raccoglie organicamente tre studi dedicati di recente dal noto medievista siciliano al rapporto tra i Normanni e il Papato sullo sfondo politico del Meridione italiano dell'XI sec.: ' Mezzogiorno, Normanni e papato da Leone IX a Nicolò II ', pp. 13-50 (inedito); ' Lettura di Amato di Montecassino ', pp. 51-98 (già pubblicato in Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano, 83, 1971 (1977), pp. 79-130); ' *Fidelitas Normannorum*. Note sulla fondazione dello stato normanno e sui rapporti col papato ', pp. 99-220 (già edito in *Annali della Facoltà di Magistero dell'Università di Palermo*, 1969, pp. 245-358). La lettura del volume è stimolante per il buon livello di osservazioni e per la serietà d'indagine. Seguono due scrupolosi indici: dei nomi (pp. 221-228) e degli autori citati (pp. 229-232).

E. MERENDINO

D. ANGELOV, *Les Balkans au Moyen Age: la Bulgarie des Bogomils aux Turcs*, Variorum Reprints, London 1978, pp. 322.

Il Prof. Angelov è noto agli Studiosi di Storia Bizantina o a Coloro che si occupano di problemi medievali della penisola balcanica per i suoi numerosi e pregevoli lavori sulla sua nazione, la Bulgaria.

Questa raccolta di tredici articoli, scritti in epoche diverse (dal 1947 al 1976) e pubblicati in Bulgaria ed in varie altre nazioni, vuole gettare uno sguardo sulla travagliata storia bulgara sotto due angolazioni di cui l'A. è uno specialista.

La prima angolazione è costituita da sette studi sul movimento religioso dei Bogomili. In questi saggi si tratta dell'origine, dello sviluppo, della diffusione nei Balcani ed a Bisanzio del Bogomilismo e del ruolo che questo movimento ha giocato. Si esaminano anche i rapporti e l'influenza che il Bogomilismo ha esercitato sui Catari italiani e francesi.

La seconda angolazione, invece, è data da sei altri lavori in cui si affronta il ruolo che i Bulgari ebbero nella penisola Balcanica come prima nazione slava, la formazione e lo sviluppo della nazionalità

nonchè la lingua e la presa di coscienza della Bulgaria nel IX-X secolo.

Si dà anche una immagine di quella che era la città bulgara medioevale, la sua vita economica, la struttura di classe e le sue tipicità feudali. Infine, chiude il volume un lavoro su alcuni aspetti che contraddistinsero la conquista dei popoli balcanici da parte dei Turchi.

Come si può vedere da questi brevi accenni ai lavori contenuti in questo volume, si vuole offrire agli studiosi una raccolta di saggi che danno una visione degli avvenimenti, dei problemi e dei fenomeni che hanno caratterizzato il medioevo bulgaro.

G. FASSARELLI

From Glory to Glory — Texts from Gregory of Nyssa's mystical writings Selected and with an introduction by Jean DANIÉLOU S.J. — translated and edited by Herbert MUSURILLO, ST Vladimir's Seminary Press, Crestwood N.Y. 1979, pp. 298.

Ce florilège de textes de Grégoire de Nysse sur la perfection conçue comme un progrès permanent (de gloire en gloire) est emprunté principalement à la *Vie de Moyse* et à d'autres traités de même nature, d'après le choix qu'en fit le grand connaisseur de Grégoire que fut Jean Daniélou. Il eut soin de les introduire par une vue panoramique de la doctrine spirituelle du grand Cappadocien, restituée dans son cadre historique. Mais c'est un autre patrologue, trop tôt disparu, qui en assura la traduction anglaise, à la fois élégante et fidèle, et la pourvut d'annotations brèves et substantielles, le F. Herbert Musurillo. Ce volume préparé par deux spécialistes; vise un large public qui y trouvera non seulement une information sérieuse, mais aussi une nourriture spirituelle de choix.

G. DEJAIFVE S.J.

L. GILLET, *In Thy Presence*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1977, pp. 144.

Le livre contient dans sa 1ère partie 37 méditations et 14 dans la 2e. Les premières, signées au Liban à Pâques en 1970, portent le titre: *Limitless Love*. L'A. y rappelle à l'homme qu'il est aimé de Dieu l'Amour sans limites. Le lecteur est entraîné dans un dialogue intime avec Dieu qui se révèle à travers les vérités et les signes déjà connus mais vus ici dans une lumière nouvelle, celle qui provient de la conscience d'être aimé. L'auteur fait tout pour que cette prise de conscience se réalise. Le regard sur le monde créé, plein de

réalisme et d'intelligence, ouvert toutefois à tout ce qui le dépasse mérite attention. Les réflexions sur le transcendant et sur ce qui est pur ou ne l'est pas sont remarquables.

Les 14 méditations de la 2e partie, signées à Jérusalem en 1960 à Pâques, intitulées: *Thy Presence Today*, sont nées d'une tentative originale de parcourir la Terre Sainte en compagnie du Jésns de l'Evangile. L'A. se rapproche de Jésus par des actions quotidiennes comme se laver, s'habiller, lire, écrire, se reposer etc... Il part chaque fois d'une phrase correspondante de l'Evangile et aboutit à un vrai dialogue avec le Seigneur. Le caractère intime de ces réflexions comme aussi celles de la première partie ne diminue aucunement leur valeur universelle, mais au contraire, leur confère une authenticité.

S. ŚWIERKOSZ S.J.

Georges HABRA, *La mort et l'au delà*, chez l'auteur: 35, rue Royale, 77300 Fontainebleau, 1977, pp. VII+240.

Los temas clásicos de un tratado de postrimerías, presentados mediante una mezcla heterogénea de textos patrísticos, literarios y aún revelaciones particulares, eso es el libro de G. HABRA. Al lado de S. Basilio uno se encuentra con Baudelaire y Plotino, con el mensaje de la Salette y con los Hermanos Karamazov. La rica selección y la presentación de textos patrísticos ganarían en valor si fueran hechas con mayor sentido crítico.

R. ŽUŽEK S.J.

Constance HEAD, *Imperial Twilight. The Palaiologos Dynasty and the Decline of Byzantium*, Nelson-Hall Chicago 1977, VIII u. 210 S.

Die romanhaft dramatisierte Darstellung der letzten byzantinischen Dynastie, der Palaiologen (1261-1453), ist gut geeignet, Studenten und geschichtlich interessierte Kreise in die spätbyzantinische Herrschaftsproblematik einzuführen. Dabei steht verständlicherweise die weitgehend aus Primärquellen gespeiste Biographie der Kaiserfamilie im Vordergrnnd. Man wird das mit vielen aus Handschriften entnommenen Originalporträts illnstierte Buch kaum aus der Hand legen, ohne die 169 Textseiten zu Ende gelesen zu haben; Anmerkungen und Bibliographie reichen aber aus, nm auch offen gebliebene Fragen weiterverfolgen zu können.

G. PODSKALSKY S.J.

Vladimir LOSSKY, *Orthodox Theology: an Introduction*, translated by Ian and Ihita KESARCODI-WATSON, ST Vladimir's Seminary Press, Crestwood N.Y. 1978, pp. 137.

Ce volume n'est pas un inédit du regretté théologien russe. Il reproduit dans une traduction anglaise, d'ailleurs excellente, une série d'articles de Vl. LOSSKY parus dans le *Messager de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale* (tome 46 à 50). Ils constituent une véritable introduction à sa théologie, puisqu'ils abordent ses thèmes préférés; triadologie, création, péché originel, christologie. Le premier chapitre sur « Foi et théologie » reproduit un article paru dans la Revue orthodoxe *Contacts* (1961) 13, nº 35-36 et l'épilogue est la traduction du russe d'un article « Obraz i Podobie » publié dans le *Journal Moskovskoi Patriarchi*, 1958, 3.

Ce volume qui initie le public de langue anglaise à l'œuvre de Vladimir Lossky, s'il en était besoin, est un excellent antidote (cfr. en particulier son étude sur la christologie) contre certaines déviations de la théologie occidentale contemporaine.

G. DEJAIFVE S.J.

Wilhelm NYSSEN, *Bildgesang der Erde*. Aussenfresken der Moldauklöster in Rumänien. « SOPHIA, Quellen östlicher Theologie » 16, Paulinus Verlag, Trier 1977, 208 S. (24 Tafeln).

Le 16e volume de la collection très estimée « Sophia » est consacré à l'étude du message dont sont porteuses les fresques extérieures des églises de Moldavie. Après un avant-propos du Patriarche Justinien, une préface et une introduction de l'A., suivent 24 planches en couleur, commentées une à une. Nombreuses sont les illustrations en noir et blanc.

Sans rien négliger de l'aspect artistique, l'A. examine la signification spirituelle de ces peintures uniques en leur genre. Il la cherche dans les hymnes et dans les textes des Pères de l'Eglise, car il est convaincu que c'est là que les artistes puisaient leur inspiration. Selon Nyssen, ces fresques du XVIe siècle expriment la même piété qui, aux origines de Byzance, avait donné naissance, parmi d'autres chefs-d'œuvre de la poésie religieuse, à l'hymne akathiste. Il y aurait eu une dépendance analogue entre le gothique français et les hymnes de la Liturgie Latine. De là une conclusion très œcuménique: l'art gothique de l'Occident et les fresques de la Moldavie ont les mêmes racines, la foi de l'Eglise encore unie, telle qu'elle est exprimée dans les hymnes liturgiques et les textes des Pères.

Un beau livre, largement accessible et certainement apprécié par les spécialistes.

S. ŚWIERKOSZ S.J.

Charalambos K. Papastathis, *L'œuvre législative de la Mission Cyrillo-Méthodienne en Grande Moravie*. « Association hellénique d'études slaves » Nr. 2, Thessalonique 1978, pp. 142 (en grec).

L'oggetto dello studio è costituito da tre testi giuridici paleoslavi: 1) il Nomokanon di Metodio, 2) Zakon sndnyj ljudem (Legge penale per i laici), 3) l'Omelia anonima nel Codex Clozianus.

L'Autore, dopo aver discusso le varie opinioni sull'origine di questi testi, espone in proposito la propria opinione, cioè che i tre testi ebbero origine nella Grande Moravia, che l'autore del primo e del terzo è S. Metodio, e del secondo S. Cirillo. La più interessante è l'argomentazione riguardante l'Omelia anonima. Quindi l'Autore studia il contenuto giuridico di detti testi, la loro mutua relazione e conclude, che i primi due provengono da testi bizantini, mentre il terzo è una composizione originale di S. Metodio. Tutti tre si completano a vicenda. L'opera è dunqne una buona sintesi sulle questioni riguardanti i tre soprammenzionati testi.

M. Lacko S.J.

La presenza della Sicilia nella cultura degli ultimi cento anni, Palumbo, Palermo 1977, voll. 2, pp. XII+1195.

In due volumi di elegante veste tipografica vengono raccolti gli ' Atti del Congresso Storico Internazionale tenuto a Palermo dalla Società Siciliana per la Storia Patria nel centenario della fondazione (20-25 ottobre 1975) ', relativi a « La presenza della Sicilia nella cultnra degli ultimi cento anni ». Numerosissimi i contributi (ben 62) degli specialisti intervenuti, che hanno riguardato sei discipline ordinatamente disposte: 1. storia (pp. 3-306); 2. letteratura (pp. 307-630); 3. arte (pp. 631-768); 4. filosofia (pp. 769-988); 5. giurisprudenza (pp. 989-1078); 6. scienza (pp. 1079-1120). I contributi sono preceduti dal ' Discorso inaugurale del Presidente della Società Siciliana per la Storia Patria Sen. Prof. Camillo Giardina ' (pp. I-XII) e seguiti (pp. 1123-1195) dagli interventi delle autorità, dalle tavole degli aderenti, dal programma dei lavori e dall'indice generale. Se ne raccomanda la consultazione, perchè è questa una sorta di *summa* delle attività culturali che da cento anni a questa parte (all'incirca dall'Unità ad oggi) hanno avuto la Sicilia e i Siciliani come oggetto di interesse o suscitatori di interesse. Di particolare interesse sulla Sicilia antica e medievale gli interventi di S. Mazzarino, di E. Manni, di S. Impellizzeri e di U. Rizzitano, contenuti nella prima sezione.

E. Merendino

A. Soloviev, *Byzance et la formation de l'Etat russe*. Recueil d'études, Variorum Reprints, London 1979, pp. 334.

« Dans aucun autre cas le service rendu par *Variorum* ne se justifie plus que dans celui-ci », dit J. Meyendorf dans l'Introduction à ce recueil. Parmi les raisons de l'opportunité de cette nouvelle publication invoquées par M. nous trouvons celle d'une dispersion peu commune des articles ici rassemblés. Ajoutons que leur sélection et leur classement justifient pleinement le titre donné à l'ensemble.

Dès le début le lecteur est confronté avec l'analyse des traités russo-byzantins du Xe siècle d'où l'A. tire ses conclusions concernant l'organisation de l'état russe au Xe siècle. Ces conclusions confirment l'authenticité du récit de la *Chronique de Nestor* et s'opposent aux affirmations du courant anti-normanniste. Un autre document dont l'A. propose une analyse intéressante est le sermon du Métropolite Hilarion, prononcé en 1049. Plnsieurs articles sont consacrés à la question de l'étendu de la domination byzantine sur les territoires atteignants la Russie et à la question de ce qu'était le royaume de la Russie au XIe siècle. Nombreuses sont les descriptions des sceaux gréco-russes très anciens. Remarquable est l'article consacré à l'origine byzantine du nom *russe* et à son histoire à partir du IXe siècle jusqu'à notre temps. Le recueil contient également l'histoire d'un autre nom, celui de *Bielorussie*. L'étude sur les emblèmes héraldiques de Byzance et des Slaves trace l'histoire de l'aigle bicéphale, devenue emblème de l'empire russe en 1547, dès ses origines en Orient. La dernière qnestion traitée par le livre est celle de l'influence du droit byzantin dans les pàys orthodoxes. L'A. parle de la Russie, de la Bulgarie, de la Serbie, de la Roumanie de l'Arménie et de la Géorgie.

De tous ceux qui s'intéressent aux origines de la Russie personne ne saurait être assez reconnaissant de la nouvelle publication de ces 16 articles traitant à fond les problèmes choisis des relations entre Byzance et la Russie.

S. Świerkosz S.J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

ESPOSITO, Rosario F., S.S.P., *La Massoneria e l'Italia dal 1800 ai nostri giorni*, Edizioni Paoline, Roma 1979 (5ª edizione riveduta e aggiornata) pp. 736.

— *Pio IX. La Chiesa in conflitto col mondo.* La S. Sede, la Massoneria e il radicalismo settario, Edizioni Paoline, Roma 1979, pp. 400.

NICOL, Donald M., *The End of the Byzantine Empire*, Foundations of medieval history, Edward Arnold Publishers Ltd., London 1979, pp. 109.

The Ukrainian Catholic Church. 1945-1975, A Symposium held at La Salle College in Philadelphia, Pennsylvania, April 19, 1975. Miroslav LABUNKA and Leonid RUDNYTZKY, Editors, The St. Sophia Religious Association of Ukrainian Catholics, Inc., Philadelphia 1976, pp. 162.

VINCENZO POGGI, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 10-VI-1980 – E. Huber S. J. *Rect. Pont. Inst. Or.*

Tipografia S. Pio X - Via degli Etruschi, 7-9 — 00185 ROMA